Library of Princeton
JUN 2 1894
Theological Seminary

Division BS648
Section .5.R37
No. v.4

Die

messianischen Weissagungen

bei

den grofsen und kleinen Propheten des A. T.

Vorbemerkungen,
Grundtext und Uebersetzung
nebst
einem philologisch-kritischen und historischen

Commentar

von

Laur. Reinke,

der Philosophie und Theologie Doctor, Domcapitular, ordentlichem Professor der Theologie und orientalischen Sprachen an der Königl. Akademie zu Münster, Ritter des Königl. Preufs. Rothen Adlerordens und des Grofsherzoglich Oldenburgischen Haus- und Verdienstordens.

Vierter Band. Erste Hälfte,

den Commentar über die messianischen Weissagungen der Propheten Ezechiel, Daniel und Haggai enthaltend.

Gieſsen, 1862.
Ferber'sche Universitätsbuchhandlung.
(Emil Roth.)

Ἰεζεκιὴλ ὃς εἶδεν ὅρασιν δόξης, ἣν ὑπέδειξεν αὐτῷ ἐπὶ ἅρματος Χερουβίμ. Καὶ γὰρ ἐμνήσθη τῶν ἐχθρῶν ἐν ὄμβρῳ, καὶ ἀγαθῶσαι τοὺς εὐθύνοντας ὁδούς. Sir. 49, 8. 9.

Ἄξιον δὲ τἀνδρὸς τούτου καὶ ὁμάλισα θαυμάσαι τό τις ἂν ἀκούσας διελθεῖν. Ἅπαντα γὰρ αὐτῷ παραδόξως ὡς ἑνί τινι τῶν μεγίστων εὐτυχήθη προφητῶν, καὶ παρὰ τὸν τῆς ζωῆς χρόνον τιμή τε καὶ δόξα παρα τῶν βασιλέων καὶ τοῦ πλήθους, καὶ τελευτήσας δὲ μνήμην αἰώνιον ἔχει. Τὰ γὰρ βιβλία, ὅσα δὴ συγγραψάμενος καταλέλοιπεν, ἀναγινώσκεται παρ' ἡμῖν ἔτι καὶ νῦν· καὶ πεπιστεύκαμεν ἐξ αὐτῶν, ὅτι Δανιὴλος ὡμίλει τῷ θεῷ. Οὐ γὰρ τὰ μέλλοντα μόνον προφητεύων διετέλει, καθάπερ καὶ οἱ ἄλλοι προφῆται, ἀλλὰ καὶ καιρὸν ὥριζεν, εἰς ὃν ταῦτα ἀποβήσεται. καὶ τῶν προφητῶν τὰ χείρω προλεγόντων, καὶ διὰ τοῦτο δυσχεραινομένων ὑπὸ τῶν βασιλέων καὶ τοῦ πλήθους, Δανιὴλος ἀγαθῶν ἐγίνετο προφήτης αὐτοῖς, ὡς ἀπὸ μὲν τῆς εὐφημίας τῶν προλεγομένων εὔνοιαν ἐπισπᾶσθαι παρὰ πάντων, ἀπὸ δὲ τοῦ τέλους αὐτῶν ἀληθείας πίστιν καὶ δόξαν ὁμοῦ θειότητος παρὰ τοῖς ὄχλοις ἀποφέρεσθαι. Κατέλιπε δὲ γράψας, ὅθεν ἡμῖν τὸ τῆς προφητείας ἀκριβὲς αὐτοῦ καὶ ἀπαράλλακτον ἐποίησε δῆλον.

Flav. Joseph. Antiqq. Jud. lib. X, c. XI, 7.

Zu dem vierten Bande der vom Herrn Domcapitular Professor Dr. Reinke herausgegebenen Schrift: „Die messianischen Weissagungen bei den grofsen und kleinen Propheten des A. T., Gieſsen 1862“, wird hiermit von Ordinariats wegen die Druckerlaubnifs ertheilt, mit dem Bemerken, daſs derselbe nach dem Urtheile des Censors nicht nur nichts wider die katholische Glaubens- und Sittenlehre enthält, sondern sich auch den früheren mit grofser Gründlichkeit und Genauigkeit verfafsten exegetischen Schriften des gelehrten Herrn Verfassers als ein schätzbarer Beitrag zur Exegese des A. T. in würdiger Weise anreiht, und daher den Studirenden der Theologie, sowie Allen, denen an einer gründlich wissenschaftlichen Kenntnifs der heil. Schrift liegt, angelegentlichst empfohlen zu werden verdient.

Münster, den 29. März 1862.

Der General-Vicar
Brinkmann.

Vorwort.

Als mit dem Drucke des ersten Bandes vorliegenden Werkes begonnen wurde, lag das ganze Manuscript bis auf die letzte Durchsicht so weit fertig vor, dafs nur der Commentar zu den messianischen Stellen im Sacharja nachzutragen blieb. Wider alle Berechnung hat letzterer einen Umfang gewonnen, der es rathsam erscheinen läfst, diesen letzten Band in zwei Hälften zu theilen, wovon die erste, jetzt vorliegende, die messianischen Weissagungen des Ezechiel, Daniel und Haggai enthält, während die zweite für Sacharja und Malachi bestimmt bleibt. So war es uns möglich, mehrseitigen Wünschen entsprechend, auch die messianischen Stellen des Malachi, die wir in unserem Commentar über Malachi ausführlich erörtert haben, hier wenigstens kurz zu erklären. Mit dem Weiterdrucke wird ohne Unterbrechung fortgefahren,

so dafs wir unseren freundlichen Lesern den Schlufs des ganzen Werkes bis Mitte Sommer mit Sicherheit versprechen dürfen.

Münster, den 31. Januar 1862.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Die messianischen Weissagungen bei dem Propheten Ezechiel . 1
§. 1. Vorbemerkungen 1
§. 2. Inhalt 5
§. 3. Schriftstellerischer Charakter des Ezechiel . . . 7
§. 4. Erläuterungsschriften über den Propheten Ezechiel . 9
§. 5. Commentar 12
Ezech. 1, 10. 26—28 12
Ezech. 9, 4. 6 21
Ezech. 11, 14—21 25
Ezech. 16, 53—63 37
Ezech. 17, 22—24 58
Ezech. 21, 30—32 (25—27) 73
Ezech. 34, 23—31 87
Ezech. 36, 22—32 111
Ezech. 37, 22—28 122
Ezech. 47, 1—12 138
Vorbemerkungen über Ezech. Kap. 40—48 138
Commentar über Ezech. 47, 1—12 146
Die messianischen Weissagungen bei dem Propheten Daniel . 167
§. 1. Vorbemerkungen 167
§. 2. Literarische Hülfsmittel 169
Dan. 2, 34—35. 44—45 180
Dan. 7, 13. 14. 18. 21. 22. 26. 27 189
Die siebenzig Wochen Daniels, Kap. 9, 24—27 . . . 206
Vorbemerkungen 206
Literatur 211
Commentar 213
Nachträgliche Erläuterung einiger Dan. 9, 24—27 betreffenden wichtigen Punkte 336
1) Ueber die Bestimmtheit der Zeitangaben 337

Seite
2) Der terminus a quo der 70 Wochen 340
3) Chronologische Bestimmung des terminus ad quem . . 357
4) Nachweis, dafs Weissagung und Erfüllung in Bezug auf die Entfernung des terminus a quo mit dem terminus ad quem übereinstimmen 359
5) Die 70. Woche und ihre Hälfte 360
6) Die nichtmessianischen Ausleger 367
7) Zusammenstellung der Gründe, welche für die messianische Erklärung von Dan. 9, 24—27 sprechen 387
Die messianischen Weissagungen bei dem Propheten Haggai . 400
§. 1. Vorbemerkungen 400
§. 2. Vortrag des Haggai 405
§. 3. Besondere Schriften über den Propheten Haggai . . 405
Hagg. 2, 6—9 406

Berichtigungen.

S. 11, Z. 7 lies *Heilbrunner.* — S. 16, Z. 5 von unten lies 29“). — S. 24, Z. 22 setze . statt , nach *beweisen.* — S. 54, Z. 19 lies נִשָּׂתִים statt כְּשָׂאתִים. — S. 64, Z. 28 lies מלֵךְ statt לְמֵךְ. — S. 118, Z. 12 lies *nicht* nach *sich.* — S. 163, Z. 6 lies *Aen-eglaim* statt *Aenglaim.* — S. 165, Z. 24 lies יִבוֹל statt יִבוֹל. — S. 167, Z. 1 von unten lies *Daniel* statt *Dan.* — S. 194, Z. 2 lies *Jochaides.* — S. 220, Z. 2 und 3 lies *die Bosheiten*; Z. 25 streiche *an.* — S. 231, Z. 11 lies *Tspregi* statt *Tipregi.* — S. 246, Z. 24 lies הַקְּדֵשִׁים statt הַקְּדֵשִׁים; Z. 32 lies הַקְּדֵשִׁים statt הַקְּדֵשִׁים. — S. 301, Z. 12 lies שׁוּמֵם statt שׁוּמֵם. — S. 303, Z. 10 lies *sie* nach *weil.* — S. 305, Z. 19 lies נַגְבִּיר. — S. 314, Z. 15 lies הַשְׁקוּץ, so auch S. 315, Z. 5, 33, 34.

X.

Die messianischen Weissagungen bei dem Propheten Ezechiel.

§. 1.

Vorbemerkungen.

Ezechiel (1), der Sohn Busi's, eines uns nicht weiter bekannten angesehenen Priesters (1, 3), wurde mit dem Könige Jojachin oder Jechonia und mit 10,000 anderen Bewohnern des Reiches Juda, die gröfstentheils dem gebildeten und vornehmen Stande angehörten, bei der zweiten

---

(1) יְחֶזְקְאֵל (LXX. Ἰεζεκιήλ (Sir. 49, 8 (10), Syr. ܚܙܩܐܝܠ, Vulg. *Ezechiel*, Luther : *Hesekiel*) ist zusammengezogen aus יְחַזֵּק אֵל *El* (Gott) *stärkt, kräftigt*, wie יְחִזְקִיָּה aus יְחַזֵּק־יָהּ *Jehova ist mächtig*. Nach Fürst (concord. bibl.) bezeichnet es : *Erstarkter Gottes*, nach Gesen. : *den Gott stärkt*. Wie die Namen vieler Personen des alten Testamentes eine Beziehung zu der Geschichte haben und ihre höhere Bestimmung bezeichnen, so ist dieses auch der Fall bei Ezechiel, gleichwie bei Jesaia und Jeremia. Ezechiel sollte durch seinen Namen das in der Verbannung lebende Volk mit Hoffnung auf eine bessere Zukunft erfüllen und andeuten, dafs Gott es ungeachtet der grofsen Leiden und der geringen Aussichten auf eine Wiederherstellung nicht untergehen lassen werde. Auch Israel soll noch in das Gottesreich eintreten. Der Name יְחֶזְקְאֵל dient daher als Bürgschaft einer Errettung und besseren Zukunft. Vgl. Neumann, Jeremias von Anathoth, Einleit., S. 3 ff.

von Nebucadnezar vorgenommenen Deportation, im 7. oder 8. Jahre des babylonischen Exils, im 11. Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, 599 oder 598 vor Christus, nach Ober-Mesopotamien an den Flufs Kabor (כְּבָר), der bei Karkemisch (כַּרְכְּמִישׁ, circesium) in den Euphrat fällt, gefangen abgeführt, wo er zu Tel-Abib (3, 15) ein Haus besafs (8, 1) und verheirathet lebte (24, 18). Im 5. Jahre seines Aufenthaltes daselbst, im 7. Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, 594 vor Chr., erging an ihn der göttliche Beruf zur prophetischen Wirksamkeit (1, 1—3), welche er nach 29, 17, vgl. mit 1, 2, wenigstens 22 Jahre, also bis 572 vor Christus, dem 11. Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, fortsetzte. Wie lange er noch nach dieser Zeit sein Prophetenamt fortgeführt hat, läfst sich nicht nach sicheren Zeugnissen bestimmen. Ezechiel war also ein jüngerer Zeitgenosse des Jeremia. Nach 24, 18 war er (wie oben erwähnt) verheirathet, indem hier von dem Tode seines Weibes, welcher im 4. Jahre seit seinem Auftreten erfolgte, die Rede ist. Aus 3, 24 und 8, 1 geht hervor, dafs er ein Hausbesitzer war. Nach einer späteren unverbürgten Sage (Gregor. Nazianz. Orat. 47, Opp. Tom. I, p. 724) soll er in seinen jüngeren Jahren bei dem Propheten Jeremia die Stelle eines Amanuensis versehen haben, und nach einer anderen ebenfalls unverbürgten Sage (Pseudoephiphan., de vitis prophetarum; Isidorus Hisp., de vita et morte sanctorum, c. 39) von einem Führer seiner Mitverbannten auf Veranlassung einer von ihm bekannt gemachten, ihnen mifsfälligen Weissagung ermordet worden sein. Nach Benjamin Tudelens. (Itinerarium, p. 78, Vers. l'Empereur, Pietro della Valle, p. 1, Brf. 17) soll angeblich sein Grabmal sich zwischen dem Euphrat und Chaboras finden. Vgl. Carpzovii introduct. ad libros V. T. propheticos p. 199 sqq. Dafs früher noch einige dem Ezechiel untergeschobene Schriften vorhanden waren, ersehen wir aus Fabricii Codex Pseudepigraphus V. Test. p. 1117 sqq.

Da diejenigen, mit denen Ezechiel in die Gefangenschaft abgeführt wurde, dem besseren Theil des Volkes angehörten (24, 11—17; Jer. 24), so scheint sein Wirkungskreis ein wichtiger und segensreicher gewesen zu sein (8, 1; 14, 1; 33, 30 ff.). Der Grund, warum der bessere Theil des Volkes, namentlich die Grofsen des Reichs, die reichen Einwohner Jerusalems, die Kriegsleute, Schmiede und Schlosser, mit den Schätzen des Tempels und des königlichen Palastes nach Babylon abgeführt wurden, liegt einerseits wohl darin, dafs in jenem Theile die Kraft des Volkes lag und der Zurückbleibende den Chaldäern nicht mehr gefährlich werden konnte, und andererseits darin, dafs dieser der Verkündigung der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und des traurigen Looses, das den Zurückbleibenden bevorstand, Glauben schenkte, was die Gottlosen, welche der Weissagungen der Propheten spotteten, nicht thaten. Diese fanden daher bei dem Untergange der Stadt auch gröfstentheils ihren Untergang. Auch werden die Gottlosen und Ungläubigen wohl allerlei Mittel angewendet haben, um der Wegführung aus dem Lande zu entgehen. Für den besseren Theil des Volkes war daher die Wegführung ins Exil ein Glück. Der weggeführte König Jechonias hatte sogar die Ehre, an der königlichen Tafel zu Babylon zu speisen. Dagegen fiel sein Thronfolger Zidkia nach einer harten Belagerung und einem verzweifelten Ausfalle den Feinden in die Hände, die vor seinen Augen seine Söhne tödteten und nachher ihn des Gesichts beraubten und mit Ketten geschlossen nach Babylon führten.

Waren die zuerst ins Exil Abgeführten auch der bessere Theil und lag in ihnen auch die Hoffnung des Reiches Gottes (Jer. 24), so waren doch unter denselben auch manche Schwache und Gottlose, die gegen ihren Willen weggeführt waren, und der Unterschied war daher doch nur ein relativer. Sollte nun bei der Zögerung des angekündigten Gerichts über Judäa, bei der zeitweiligen

Ruhe des Reiches unter Zidkia und bei dem Bündnisse mit Aegypten der bessere Theil der Weggeführten nicht wankend, ihr Glaube und Vertrauen zu Jehova nicht geschwächt und die Gottesfurcht nicht vermindert, ja ganz getilgt werden, so konnte die Wirksamkeit des Ezechiel für die Exulanten nur von dem gröfsten Nutzen sein. Um dem Verderben und dem Ungehorsam entgegenzuwirken (3, 9), gab Gott dem Propheten eine Stirne wie Diamant, und verlieh ihm Muth und Kraft. Dafs der Einflufs des Propheten sehr grofs war und seine geistliche Würde Anerkennung fand, erhellt daraus, dafs die Aeltesten des Volkes sich in seinem Hause zu versammeln pflegten, um das Wort Jehovas durch ihn zu vernehmen, vgl. 8, 1; 11, 21; 20, 1; 24, 19 ff. Man kann daher mit Hitzig, Ewald u. A. Ezechiel nicht für einen Schriftsteller halten, der blofs ein „dämmerndes Stillleben im Gesetze und in der Erinnerung“ geführt hat. Unter denjenigen Exulanten, welchen er seine Weissagungen bekannt machte, gab es jedoch auch Manche, welche ihn für einen Phantasten und Schwärmer hielten und über seine Drohungen, und namentlich über die Verkündigung des Unterganges Jerusalems spotteten. Kap. 33, 30—33 heifst es daher: „Was dich aber betrifft, Sohn Adams“, spricht Jehova zu ihm, „so reden die Söhne deines Volkes wider dich an den Wänden und an den Hausthüren, und einer spricht zum andern, jeder zu seinem Bruder: „„kommt und höret, was das für ein Ausspruch sei, der von Jehova ausgehet!““ Und sie werden zu dir kommen in die Volksversammlung, und vor dir sitzen, als mein Volk. Sie werden deine Worte hören, aber nicht darnach thun. Sie werden in ihrem Munde ein seltsames Lied (And.: Liebeslied, And.: sie werden dich anpfeifen) sein; aber sie handeln nur aus Eigennutz, worauf ihr Herz gerichtet ist. Und siehe, du wirst ihnen ein seltsames Lied sein. Schön ist die Stimme, gut das Spiel. Sie hören zwar deine Worte; aber sie thun nicht darnach. Kommt es (das Unglück) aber, siehe, so kommt

es! Dann werden sie erfahren, dafs ein Prophet in ihrer Mitte war".

§. 2.

Inhalt.

Die Weissagungen des Ezechiel bestehen aus zwei Haupttheilen, deren erster die vor der Zerstörung geschriebenen Kapitel 1—32, und deren zweiter die nach der Zerstörung geschriebenen Kapitel 33—48 enthält. In dem ersten Theile zielet der Prophet hauptsächlich dahin, dem Volke seine falsche Sicherheit zu nehmen und den Bufsgeist als das einzige Mittel des Heiles in demselben zu erwecken und zu stärken; und im zweiten Theile (Kap. 33—48) bemüht er sich, das Volk, insbesondere den besseren Theil, durch Verkündigung des Heils vor Verzweiflung zu bewahren und in der Treue gegen Jehova und sein h. Gesetz zu erhalten. Insbesondere dienten diejenigen Weissagungen, deren Erfüllung das Volk mit erlebte, dazu, auch an die Erfüllung derjenigen zu glauben, welche es nicht erlebte. So ging nicht lange nach der Verkündigung in Erfüllung, was Ezechiel über das Schicksal des Königs Zidkia (Kap. 12, 12 ff.), über die Zerstörung der Stadt (Kap. 24), und über die Besiegung der Aegypter und Tyrer durch Nebucadnezar geweissagt hatte.

Kap. 1—3, welche man als eine Einleitung ansehen kann, enthalten eine Beschreibung der Inauguration des Propheten zu seinem Amte und den Auftrag an seine Volksgenossen; Kap. 4—24 enthalten, wie schon bemerkt wurde, Weissagungen, die in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems gehören und auf das Bundesvolk sich beziehen; Kap. 25—32 Weissagungen über auswärtige Völker, namentlich die Ammoniter, Moabiter (25, 1—11), Edomiter, Philistäer (25, 12—17), Tyrer und Zidonier (Kap. 26), Aegypter (Kap. 29—32); und Kap. 33—48 Weissagungen nach der Zerstörung Jerusalems, die wieder auf Israel gehen.

Der Hauptinhalt der Verheifsungen, die sich auf Israel und insbesondere auf den Messias und dessen Reich beziehen, ist folgender :

In Folge der Strafgerechtigkeit, welche Jehova an Juda übt, wird dasselbe ganz ins Exil weggeführt werden; es soll aber aus demselben nebst Israel zurückkehren und beide sich der göttlichen Gnade und des göttlichen Schutzes zu erfreuen haben, vgl. Apstgsch. 26, 7; Luc. 2, 36; Offenb. 7, 4 ff.; auch während des Exils will Gott sein verstofsenes Volk nicht ganz verlassen, sondern es vor Götzendienst bewahren, und in der Treue gegen ihn, den einen wahren Gott, erhalten (11, 16). Ein gröfseres Heil als durch seinen Schutz während des Exils werde ihm aber nach der Befreiung aus dem Exil durch die Ankunft des Messias zu Theil werden. Es soll aus der der Herrschaft beraubten und tief heruntergekommenen Familie Davids durch Jehovas wunderbare Wirkung ein herrlicher König hervorgehen, dessen Herrschaft und Schutz sich selbst die heidnischen Völker der Erde anvertrauen werden (Kap. 17, 22—24). Jehova wird selbst das Hirtenamt über seine verlassene und zerstreute Heerde übernehmen und dasselbe durch seinen Diener David (den Messias) führen lassen (Kap. 34, 23—31; 37, 24). Dieser grofse und mächtige Nachkomme Davids wird mit dem königlichen Amte, durch welches er das von den früheren Regenten so schwer verletzte Recht zur Herrschaft bringen wird (Kap. 21, 32), das hohepriesterliche verbinden (V. 31). Das Volk soll sich der Vergebung der Sünden zu erfreuen haben (Kap. 36, 25; 37, 23), und Jehova wird demselben einen neuen Geist und statt eines steinernen Herzens ein Herz von Fleisch (11, 19) geben und es durch seinen belebenden Odem aus dem geistigen Tode erwecken (Kap. 37). Das Reich Gottes, wie der Tempel (Kap. 40—48), gelangt zu einer Herrlichkeit, welche die frühere weit überstrahlt. Ein vom Tempel ausgehender Strom des Heils erneuert die in Sünde und Elend sich befindende

Welt (47, 1—12); die Heiden gelangen zu gleichen Rechten in der Gemeinschaft des Reiches Gottes (47, 22. 23; vgl. Offenb. 7, 4 ff.); das Heil geht aber von Jerusalem aus und in seine Gemeinschaft treten die Heiden ein (Kap. 16, 53 ff.); die Fülle des Heils ist eine so grofse, dafs auch für die tiefste sittliche Versunkenheit, ja für Sodom hier ein Mittel der Erneuerung gegeben wird, d. h. die Mitglieder des Gottesreiches werden alle Feinde besiegen, und selbst Gog, der König von Magog (Kap. 38. 39), welcher alle Feinde des Gottesreiches repräsentirt, wird überwunden werden.

Mehrere Stellen des Buches lassen darüber keinen Zweifel, dafs Ezechiel mit früheren Schriften genau bekannt war. Zum Beweise vergleiche man 20, 39 mit 2 Sam. 22, 25, mit Zephania 29, 6, mit Jes. Kap. 36 ff.; 30, 9 mit Jesaias Weissagung über Aegypten, 14, 14; 24, 10 mit Job, 27, 11 mit Hohesl. 21, 30, mit Klagl. 30, 16. 18; 22, 18; 28, 12 mit Jerem. 18, 2 mit Jerem. 31, 30; Kap. 13 mit Jerem. 23, 9 ff.; Kap. 34 mit Jerem. 23, 1 ff.

§. 3.

Schriftstellerischer Charakter des Ezechiel.

Die Sprache des Ezechiel ist wie bei Jeremia nicht mehr rein hebräisch, und hat schon aramäische Wörter und Formen, z. B. קָרְחָא für קָרְחָה *kahle Glatze* 7, 18; 27, 31; גָּבְהָא für גָּבְהָה *ist hoch* 31, 5; מַשְׁאוֹת ein aramäischer Infinitiv von נָשָׂא 17, 9; מִגְרַשְׁתָּה 36, 5 von גָּרַשׁ *treiben, vertreiben*; אִדָּרֵשׁ Niph. für הִדָּרֵשׁ; יַלַּדְתִּי für יָלַדְתִּי 16, 20; זַכַרְתִּי für זָכַרְתִּ 16, 22 u. a. Auch hat derselbe manche sonst nicht vorkommende Wörter und Wortformen, בְּתֵק 16, 40; דִּלַּח 32, 3. 13; טָעָה für תָּעָה 13, 10; כָּחַל 23, 40; כָּפַן 17, 7; כָּסַם 44, 20; סָחָה 26, 4; פִּכָּה 47, 2; פָּרַד 13, 20; קוֹסֵם 17, 9; קָרַם 37, 6. 8; רָסַס 46, 14; שִׁשָּׁה

45, 14 u. a. נָעַל statt נַעַל 16, 5; מְחִי 26, 9; רָתַח 24, 5; שָׂחִי 47, 5 u. a. Bei Ezechiel kann diese Beschaffenheit des Textes nicht auffallen, da er während seiner prophetischen Wirksamkeit unter einem aramäisch redenden Volke lebte. Die Schreibart ist im Ganzen prosaisch, wozu ihn auch die genaue Beschreibung seiner Gesichte nöthigte. Wir treffen daher selten bei ihm einen lyrischen Schwung (Kap. 7) und dichterische Lebendigkeit. Sein Buch ist aber reich an neuen und kühnen Bildern und Vergleichungen. Zu den Gemälden gehören die Schilderung der undankbaren Gattin, welche Unzucht treibt (Kap. 16), des grofsen Adlers, welcher den Wipfel einer Ceder abbricht, in ein Krämerland trägt, worauf er einen Weinstock pflanzt und wieder ausrottet (Kap. 17), die das Schicksal des jüdischen Volkes schildernden beiden Parabeln von einer Löwin, die ihre grofsgezogenen Jungen verliert, und von einem fruchtbaren Weinstock, der ausgerissen und in ein trockenes Land verpflanzt wird (Kap. 19), ferner die Schilderung der beiden Schwestern Ohola und Oholiba, die von ihren Buhlern gesteinigt, zerhackt und verbrannt werden (Kap. 23), des Königs von Tyrus, als gesalbten und schützenden Cherub auf einem heil. Berge (Kap. 28), des Königs von Aegypten als Krokodil, der im Nilstrom gefangen, in die Wüste geführt und den Raubthieren preisgegeben wird (Kap. 29), der assyrischen Monarchie, als hoher Cederbaum, den ein wildes Volk fället und ins Todtenreich hinabstöfst (Kap. 31), des Pharao, der in der Unterwelt die Gräber vieler Könige und Völker sieht (Kap. 32), des Thales voller Todtengebeine, die wieder lebendig werden (Kap. 37), des Krieges und der Niederlage des Königs Gog (Kap. 38. 39), der im Tempel zu Jerusalem entspringenden Quelle, die ein Flufs wird, und das Wasser des todten Meeres süfs macht (Kap. 47). Es offenbart sich bei unserem Propheten eine Bekanntschaft mit der symbolischen Darstellung der Assyrer, wie wir sie in jüngster Zeit bei den Ausgrabungen zu Ninive

kennen gelernt haben. Das Neue und Eigenthümliche, was Ezechiel hat, erklärt sich aus den damaligen Lagen und Verhältnissen der Völker und Länder, welche ihm mehr als den früheren Propheten bekannt waren.

§. 4.

Erläuterungsschriften über den Propheten Ezechiel.

Zu den Schriftstellern, welche die Weissagungen des Ezechiel erläutert haben, gehören die in den einleitenden Vorbemerkungen zu Jesaia und Jeremia schon genannten: unter den Vätern Origenes, dessen 14 von Hieronymus ins Lateinische übersetzte Homilien sich in den von Vallars, Vened. 1736, herausgegebenen Werken desselben, Tom. V, p. 877 ff. und in den von de la Rue, Tom. III, p. 325 ff. finden, Hieronymus, welcher 14 Bücher Commentt. in Ezechielem geschrieben hat, welche in der Ausgabe von Martini T. III und in der von Vallars T. V abgedruckt sind; Ephräm, der Syrer, dessen in syrischer Sprache geschriebener und ins Lateinische übersetzter Commentar sich Tom. II, S. 165—202, Theodoret, dessen Commentar in der Ausgabe von Sirmond T. II, p. 300 sqq., und in der von Schulze T. II, P. II sich findet. Aus der in der vaticanischen Bibliothek aufbewahrten Catena patrum Graecorum in Ezechielem finden sich mehrere Excerpte in dem Commentar des Hieron. Pradus und des Joa. Bapt. Villalpandus zu demselben. — S. Einl. in die messianischen Weissagungen bei den grofsen und kleinen Propheten Bd. I, S. 19 ff.

Unter den jüdischen Auslegern haben auch Commentare über Ezechiel geschrieben: Salomon Jarchi (Raschi), David Kimchi, ein Sohn des Joseph Kimchi (Radak), Don Isaac Abarbanel und Sal. Ben Melech. S. Einl. in die messianischen Weissagungen, Bd. I, S. 24 ff.

Zu den älteren katholischen Auslegern des Ezechiel gehören Rabanus Maurus, Franz Vatablus († 1547), Isidor Clarius († 1555), Richard von St. Victor, dessen Auslegung über Ezechiels Gesichte und Tempel, Paris 1588, — Apollinarius, der jüngere Polychronius, Bischof zu Apamea, — Serranus aus Cordua († 1609), dessen Auslegung zu Antwerpen 1572 und 1619, — Hector Pintus, dessen Comment. zu Salamanca 1568 fol., zu Cöln 1594. 4., zu Antw. 1615. 4. erschienen, — die beiden spanischen Jesuiten Hieronymus Pradus († 1595) und Joh. Bapt. Villalpandus († 1608), deren Commentar in drei Foliobänden unter dem Titel: „in Ezechielem explanationes et apparatus urbis ac templi hierosolymitani commentariis et imaginibus illustratus" zu Rom 1596 und 1604 erschienen, — Maldonat († 1683), dessen Commentar mit dem über den Jeremia zu Lyon 1611. 4. und zu Paris 1643 fol. herauskam, — Wilh. Estius († 1613), Forerius, Caspar Sanctius (Sanchez [† 1628]) (comment. et paraphrasis in Ezechielem et Danielem, Lyon 1612. 1619 fol.), Cornelius a Lapide († 1637), worüber schon in der Einl. in die messianischen Weissagungen des Jesaia die Rede gewesen ist, Jakob Tirinus († 1636), — Jo. Steph. Menochius († 1655): brevis exposit. sensus litteral. totius scripturae. Colon. 1630 fol. und öfter, Par. 1719. 2 Voll. fol. Auch sind noch zu erwähnen Fabr. Paulucius, dessen Commentar in Ezechielem zu Rom 1628 erschien, und Hierony. Savanarola, dessen italienische Reden in Ezechiel zu Ferrara 1516. 4. herausgekommen sind.

Unter den älteren protestantischen Auslegern, welche Erläuterungen über Ezechiel geschrieben haben, sind hauptsächlich zu nennen: Jo. Oecolampadius, Commentarius in Ezechielem, Argentorati 1534. 4., Basiliae 1548. fol., — Victorinus Strigelius, Ezechiel propheta ad ebraicam veritatem recognitus, et argumentis atque scholiis illustratus, Lipsiae 1564. 1575—1579. 8. —

Jo. Calvin, praelectiones in Ezechielis prophetae viginta capita priora, Jo. Budaei et Caroli Jonvillaei labore et industria excerptae. Genevae 1565. 8., das. 1583. fol. Französisch daselbst 1563. 8. Rupellae 1565. fol. Sie finden sich im vierten Bande der Ausgabe seiner Werke zu Amsterdam 1667. — Nic. Selneccer († 1592), Comment. in Ezechielem. — Phil. Heilbruner, Ezechielis prophetae vaticinia in locos communes theologicos digesta et quaestionibus methodi illustrata. Lavingae 1587. 8. — Amand. Polanus a Polansdorf, commentaria in Ezechielem, logica analysi et theologica ἐκθέσει tradita, ita publicis praelectionibus in vetusta Basiliensi academia, in quibus totius libri genuinus sensus et multiplex usus ostenditur. Cum indice triplici. Basiliae 1601. 4. und das. 1608. 4. — Franc. Junius, commentaria in Ezechielem prophetam, nach des Verfassers Tode herausgegeben zu Genf 1609. fol. und das. 1610. 8. und in seinen opp. theolog. T. I, p. 764. — Matthias Hafenreffer, templum Ezechielis sive in IX postrema prophetae capita commentarius. Tubingae 1613. fol. — Jac. Brandmüller, commentarius in Ezechielem, Basil. 1621. 4. — Jo. Piscator († 1626), comment. in omnes libros V. T. Herborn 1646. fol. — Hugo Grotius († 1645), Annotationes in V. Test. Par. 1644. — Wilh. Greenhill, exposition of the prophety of Ezechiel, London 1649. In 4 Bänden 4. herausgegeben zu Haag 1732—1736. — Jo. Coccejus, commentarius in Ezechielem. Lugd. Batav. 1608. 4., Amsterdam 1669. fol. und in dessen Werken, Tom. III, Amsterd. 1675. fol. — Wilh. Fried. Hezel, sechster Theil, Lemgo 1785. — Joh. Dav. Michaelis, deutsche Uebersetzung des alten Testamentes mit Anmerkungen für Ungelehrte. Zehnter Theil, welcher Ezechiel und Daniel enthält. Götting. 1781. — Joh. Heinr. Dan. Moldenhawer, Uebersetzung und Erklärung des Propheten Jeremia und Ezechiel. Quedlinb. und Blankenburg 1784. — Herm. Venema († 1787), lect. acad. ad Eze-

chielem. P. I usque ad cap. 21 ed. J. H. Verschuir, das. 1790. — Jo. Fr. Stark, Comment. in proph. Ezechielem, Francof. 1731. 4. — Wilh. Petersen, das Zeugnifs Jesu aus dem Propheten Ezechiel durch den Geist der Weissagung dargethan, Frankf. 1719. 4. — Carl Volborth, Ezechiel aufs Neue aus dem Hebräischen übersetzt und mit kurzen Anmerkungen für unstudirte Leser begleitet, Göttingen 1787. — Will. Newcome, an attempt towards an improved version, a metrical arrangement and a explanation of the Prophet Ezechiel, Dublin 1788. 4. — Die neueren protestantischen Erläuterungsschriften sind von Rosenmüller, Maurer, Ewald (worüber schon oben bei Jesaia die Rede war); Umbreit, praktischer Commentar über den Hesekiel, mit exegetischen und kritischen Anmerkungen, Hamb. 1843; Hävernick, Commentar über den Propheten Ezechiel, Erl. 1843; Ferd. Hitzig, der Prophet Ezechiel erklärt, Leipz. 1847 (Lief. 8 des k. exeget. Handb.). — Einzelne Theile behandelten J. F. Böttcher (Proben alttestamentlicher Schrifterklärung, Leipz. 1833, S. 218 ff., exeg. kritischer Vers. über die ideale Beschreibung der Tempelgebäude Ezech. Kap. 40 ff.) und W. Neumann (die Wasser des Lebens. Ein exegetischer Versuch über Ezech. 47, 1—12. Berl. 1849).

Zu den katholischen neueren Erläuterungsschriften gehören die von Aug. Calmet († 1757), H. Braun, Brentano († 1797), Dereser († 1817), Allioli, Scholz († 1852) und Loch-Reischl, siehe Einleitung zu Jesaia.

§. 5.

Commentar.

Ezech. 1, 10. 26—28.

Zu den messianischen Stellen des Ezechiel zählen mehrere Ausleger auch Kap. 1, 10. 26—28. Nach einigen

heil. Vätern (Augustinus, Ambrosius) und nach der kirchlichen Liturgie soll nämlich das V. 10 beschriebene viergestaltige Bild mit einem Menschen-, Löwen-, Stier- und Adler-Gesichte die vier Evangelisten des neuen Bundes, und das auf einem glänzenden Throne sitzende Bild, welches einem Menschen glich (V. 26—28), den Sohn Gottes, der in der Jungfrau Maria Mensch wurde, bezeichnen. Der Prophet sieht in einer Entzückung eine von Norden herannahende schwarze, am Rande hellglänzende, in der Mitte wie Glanzgold strahlende Wetterwolke, vier Thiere, vier Räder, welche den Donnerwagen, d. i. den Thron tragen, auf welchem Gott sitzend in der Gestalt eines Menschen erscheint, der ihn zum Prophetenamte beruft. V. 10 sagt der Prophet : וּדְמוּת פְּנֵיהֶם פְּנֵי אָדָם וּפְנֵי אַרְיֵה אֶל־הַיָּמִין לְאַרְבַּעְתָּם וּפְנֵי־שׁוֹר מֵהַשְּׂמֹאול לְאַרְבַּעְתָּן וּפְנֵי־נֶשֶׁר לְאַרְבַּעְתָּן : *Und ihr* (der vier menschenähnlichen Wesen) *Gesicht glich dem eines Menschen, und ein Löwengesicht hatten rechts alle vier, und ein Stiergesicht links alle vier, und ein Adlergesicht hatten alle vier.*

Ein ähnliches Bild schaute Johannes, Offenb. 4, 7 : *καὶ τὸ ζῶον, τὸ πρῶτον, ὅμοιον λέοντι, καὶ τὸ δεύτερον ζῶον ὅμοιον μόσχῳ, καὶ τὸ τρίτον ζῶον ἔχον τὸ πρόσωπον ὡς ἄνθρωπος, καὶ τὸ τέταρτον ζῶον ὅμοιον ἀετῷ πετωμένῳ.*

Die Ausleger haben sich bemüht, jedem Zuge des Bildes eine bestimmte Bedeutung zu geben; allein sie haben fast insgesammt ihre Ansichten nicht genügend begründen können. So soll nach Theodoret der Löwe als ein königliches Thier das *Königthum*, der Stier als ein für einen Hohenpriester darzubringendes Opferthier das *Priesterthum* und der Adler als ein hochfliegendes und scharfsehendes Thier die *Prophetie* bezeichnen. Der Prophet soll durch das Gesagte anzeigen wollen, daſs die ganze menschliche Natur zugleich mit seinen Leitern (*μετὰ τῶν οἰκείων ἡγεμόνων*), dem Könige und Urheber aller Dinge unter-

worfen sei, und dafs Gott das Menschengeschlecht mit so vielen Gaben ausgerüstet habe. Diese Erklärung leidet offenbar an dem Fehler des Gesuchten und Willkürlichen. Besser zu dem ganzen Gesichte des Propheten passend scheint uns die Zusammenstellung des Menschen-, Löwen-, Stier- und Adlergesichts bei den vier Wesen, die unter dem Throne Gottes sind, die höchste Herrschaft desselben über Alles, was in der Natur Grofses, Starkes und Scharfsichtiges ist, anzudeuten. Denn wie der Mensch über alle anderen Geschöpfe hervorragt, so der Löwe unter dem Vieh und der Adler unter den Vögeln. Wir finden daher die Erklärung der vier Wesen, die Kap. 10, 14—22, wo auf diese Erscheinung Bezug genommen wird, Cherubim heifsen, von den vier Evangelisten für nicht hinlänglich begründet und willkürlich. Nach Denjenigen, welche mit Rücksicht auf die kanonischen Tagzeiten der Evangelisten in den vier Gesichtern Symbole der vier Evangelisten finden, soll das *Menschengesicht* Matthäus bezeichnen, weil sein Evangelium mit der Erzählung der Menschheit Jesu beginnt : liber generationis Jesu Christi, filii David, filii Abraham, und in seinem Geschlechtsregister die menschliche Herkunft und Abstammung Jesu nachweiset; das *Löwengesicht* Marcus, weil derselbe sein Evangelium 1, 3 mit *vox clamantis in deserto*, dem Aufenthalte der Löwen, oder nach Anderen mit der Stimme des Täufers beginnt, welche stark wie eines Löwen Stimme die Herzen der Menschen erschütterte und zur Bufse erweckte; das *Stiergesicht* Lucas, dessen Evangelium zuerst von dem *Priesterthum* des Zacharias spricht; das *Adlergesicht* Johannes, der im Anfange seines Evangeliums wie ein Adler sich über die Erde emporschwingt und vom göttlichen Logos spricht: *in principio erat verbum* (2). Dafs die vier Evangelisten

(2) Der heil. Hieron. bemerkt zu V. 10 : „Quidam quatuor Evangelia, quos nos quoque in Prooemio commentariorum Matthaei sequuti

in den bildlichen Darstellungen jene Gesichter neben sich haben, ist bekannt. Nach anderen Auslegern sollen jene vier Gesichter eine vierfache Eigenschaft des Messias als *Mensch*, als *König*, da der Löwe der König der Thiere sei, vgl. 1 Mos. 49, 9; Offenb. 5, 5, als *Hoherpriester* und *Gott* symbolisiren, oder im abstracten Sinne die *Menschenfreundlichkeit* (Tit. 2, 11; 3, 4), die *Herrschaft*, die *Barmherzigkeit* und *Versöhnung*, da Stier ein Opferthier sei, und die *Weisheit* und *Göttlichkeit*, da Adler im Alterthume ein Vogel Gottes gewesen, vgl. Allioli's Anmerkungen zu 4 Mos. 2 und zu Ezech. 1, 5 und Bade's Christologie z. d. St. — Bade bemerkt über diese Erklärungen: „Was nun die obige von den Vätern, der Kirche und den Theologen adoptirte Deutung der vier Symbole auf die vier Evangelisten und resp. auf die vierfache Eigenschaft des Messias zu begünstigen und zu rechtfertigen scheint, ist zunächst die Vergleichung der Erscheinung der Herrlichkeit Jehovas hier bei Ezechiel (vgl. V. 28) mit der Erscheinung desselben bei Jes. 6, 1 ff., wo der Erscheinende nach Joh. 12, 37. 39—41 der Messias ist; denn den Vater hat Niemand je gesehen und kann Niemand sehen, da er, unsichtbar, in einem unzugänglichen Lichte wohnt", vgl. Joh. 1, 18; 1 Joh. 4, 12; 1 Timoth. 1, 17; 6, 16; coll. Exod. 33, 18—23. Dazu kommt, daſs der in der Herrlichkeit Jehovas Erscheinende in unserer Stelle V. 26 als *Mensch* — „*nach dem Ansehen eines Menschen*" (כְּמַרְאֵה אָדָם) erscheint, wie auch bei Abraham Genes.

---

sumus, horum animalium putant nominibus designari: Matthaei, quod quasi hominem descripserit: *liber generationis Jesu Christi, filii David, filii Abraham.* Leonis, ad Marcum referunt: initium Evangelii Jesu Christi filii dei, sicut scriptum est in Isaia propheta: *Vox clamantis in deserto, parate viam Domini: rectas facite semitas eius* (Jes. 40, 3): Vituli ad Lucae Evangelium, quod a Zachariae incipit sacerdotio. Aquilae, ad Johannis exordium, qui ad excelsum evolans coepit: *In principio erat Verbum: et Verbum erat apud deum: et deus erat Verbum*".

18, 2 ff., vorbedeutend seine einstige Incarnation; desgleichen in der Vision Daniels 7, 13, wo er als „*Menschensohn*“ (כְּבַר אֱנָשׁ) zu dem „Alten der Tage“, dem Vater geführt wird, von ihm also unterschieden ist; wiederum nach seiner Himmelfahrt erscheint er als „*Menschensohn*“ dem heil. Johannes (Apoc. 1, 13), und diese Erscheinung (V. 14. 15. 16) ist der bei Ezechiel in Beziehung auf das Glänzende, Feurige derselben ziemlich ähnlich. Den glänzenden Thron angehend vgl. die Erscheinung des richtenden Gottmenschen (Apoc. 20, 11; coll. Matth. 25, 31; 24, 30). Die Herrlichkeit dieses Menschensohnes im Allgemeinen aber ist die *Herrlichkeit seines Vaters* (Matth. 16, 27, vgl. noch Ps. 44 (45), 3. 5; 109 (110), 1; Jes. 60, 1. 2). — Die vier geheimnifsvollen lebenden Wesen, die auch die Gestalt eines Menschen hatten (V. 5), erscheinen in unserer Stelle (V. 26, coll. 22) als die Träger des Thrones, auf welchem die Menschengestalt safs; in dieser Weise sind die vier Evangelisten die Träger des Evangeliums Jesu Christi, welches in ihren vierfachen Berichten seinen Ausdruck erhalten hat, und somit in einem gewissen Sinne die Träger Jesu Christi selbst, der in jenen Evangelien verkündet, gepredigt wird. Und so wie die vier lebenden Wesen nach allen vier Seiten hingingen, wohin der Windhauch sie trieb (V. 9. 12. 14. 17. 20), so sollte das Evangelium Jesu Christi, nach dem in den vier geschriebenen Evangelien ausgeprägten Inhalt, nachdem die Apostel den heil. Geist, der sie leiten und führen sollte, unter dem Symbol des nach und nach von allen vier Weltgegenden brausenden Sturmwindes (Apstgsch. 2, 2) empfangen hatten, allen Völkern der vier Weltgegenden gepredigt werden — ihnen zum Zeugnifs (Matth. 28, 19; 24, 14, coll. V. 31; Luc. 13, 29).

Wir müssen gestehen, dafs wir auch dieser Erklärung, auf das Einzelne gesehen, unsere Beistimmung nicht geben können. Jedenfalls ist Manches darin gesucht und willkürlich, wie schon die verschiedene Auffassung mehrerer

Punkte beweiset. Will man sich der Gefahr zu irren nicht zu sehr aussetzen, so mufs man bei dem Allgemeinen stehen bleiben und die merkwürdige Erscheinung, die der Berufung des Propheten zum Prophetenamte vorherging und diese gleichsam einleitete, als eine solche ansehen, welche Gott, als er den Propheten berief, in seiner Erhabenheit, Majestät, Macht und in seinem Glanze zeigte, um ihn tief zu ergreifen und von der hohen Wichtigkeit seines Berufes zu überzeugen. Zu dieser Auffassung stimmt auch der Schlufs der Beschreibung der Erscheinung: „Dieses ist das Aussehen des Gleichnisses der Herrlichkeit Jehovas". Nach V. 26 glich die Gestalt, welche der Prophet auf einem über einem Gewölbe ruhenden Throne von Saphirstein sitzen sah, einem Menschen. Da das alte und neue Testament darüber keinen Zweifel läfst, dafs der Offenbarer im alten Bunde der λόγος, der Sohn Gottes, ist, so kann mit Grund angenommen werden, dafs der auf dem Throne Sitzende, welcher V. 28 Jehova genannt wird, der Sohn Gottes war, welcher im A. T. als מַלְאַךְ יְהוָה erscheint (2 Mos. 3, 2). Siehe unsere Abhandlung „über den Engel Jehovas im Pentateuch" im IV. Bande der „Beiträge", S. 357 ff., und unsere „Dissert. de divina Messiae natura in libris s. V. T. in der Exeg. crit. in Jes. c. 52, 12 bis 53, 12 p. 301 sqq.". Diese Erklärung findet sich auch bei Justinus, Irenäus, Cyprian, Cyrillus von Jerusalem, Chrysostomus, Ambrosius, Theodoret und bei mehreren anderen Vätern und späteren Auslegern. Da der Offenbarer im alten Bunde auch häufig יְהוָה heifst, und der offenbarende Gott, der Sohn, vom Vater, dem Unsichtbaren, nicht streng unterschieden wird, so konnten beide leicht identificirt werden. Zur vollen Klarheit der Unterscheidung des Vaters von seinem menschgewordenen Sohne hat erst das Christenthum geführt. Die Unterscheidung Jehovas des Vaters von Jehova dem Sohne wird erst im N. B. zur Klarheit und Bestimmtheit gebracht. Dieser allmälige Fortschritt erklärt sich aus dem

göttlichen Erziehungsplane in Betreff der Trinitätslehre. Wäre der Unterschied im A. B., namentlich in der älteren Zeit, mehr hervorgetreten, so hätte dieses dem rohen und zum Götzendienste hinneigenden Volke gefährlich werden und es zum Polytheismus führen können. Wir müssen daher auch in Betreff der Entwickelung des Gottesbegriffs den göttlichen Erziehungsplan bewundern. Andeutungen der Verschiedenheit des Sohnes vom Vater bietet aber der A. B. zur Genüge dar. Es war daher die im N. B. zur vollen Klarheit gewordene Trinitätslehre nicht etwas durchaus Neues und Unvorbereitetes.

In einem ähnlichen Gesichte Offenb. 4 wird auch Jehova der Vater von Jehova dem Sohne, der daselbst als menschgewordenes Sühnopfer erscheint, unterschieden. Und Theodoret bemerkt zu Ezech. 1, 26 ff. : „Der Herr aller Dinge ist dem Patriarchen Abraham als Mensch erschienen und hat sich ihm nicht als etwas Furchtbares gezeigt, weil er ihm und durch ihn dem ganzen Erdkreise Gutes verheifsen wollte“. Die dem Isaak gewordene Verheifsung enthält die Abkunft unseres Herrn und Erretters Jesu Christi dem Fleische nach, weshalb mit der Verheifsung Isaaks der Segen der Völker verbunden ist. Denn er sagt : „in deinem Samen werden alle Völker der Erde gesegnet werden“ (1 Mos. 22, 18). Da er ihm aber die Knechtschaft des Geschlechts vorherverkündigte, so erschien er ihm nicht als ein Gütiger, sondern als ein rauchender Ofen und Feuer“ (1 Mos. 15, 17). . . . Nachdem Theodoret im Folgenden gezeigt, dafs Gott, wie aus 1 Mos. 32, 24; 2 Mos. 3, 2; 19, 16; 1 Kön. 19, 11 ff.; 5 Mos. 4, 24 erhelle, auf verschiedene Weise mit Rücksicht auf den Zweck erschienen sei, fügt er hinzu : „Die Menschheit des Wortes Gottes ist glänzend, prächtig, unsterblich und unverweslich von der inwohnenden göttlichen Natur geworden. . . .“

Nach einigen Auslegern soll die in der Vision des Ezechiel erscheinende Herrlichkeit Jehovas die des Vaters

sein (5 Mos. 33, 26; 2 Kön. 19, 15; Ps. 18, 11; 68, 18. 19; 80, 2; 99, 1; Jes. 37, 16; Dan. 3, 55; Habak. 3, 8) und die viergestaltigen lebenden Symbole der göttlichen Eigenschaften. „Leo est enim", bemerkt Corn. a Lapide, „symbolum maximae fortitudinis; vitulus summae benevolentiae (auch patientiae, longanimitatis); homo rationis et aequitatis (auch humanitatis, cf. Tit. 3, 4); aquila altissimae sapientiae". Zum Beweise der Richtigkeit dieser Erklärung vergleicht man Offenb. Kap. 4 und 5, wonach der in Herrlichkeit Erscheinende offenbar der himmlische Vater, unterschieden von dem Lamme (dem Gottmenschen) ist, Offenb. 5, 6 ff. — Es ist nun zwar nach der Offenb. der auf dem Throne Sitzende nicht wie bei Ezechiel von einer Menschengestalt, es ist aber Offenb. 5, 8. 12 ff. das Lamm, welches mit dem auf dem Throne Sitzenden vereint ist, mit diesem gleicher Anbetung theilhaftig und 7, 17 befindet sich das Lamm ebenfalls, wie Gott (V. 15), in der Mitte des Thrones, weshalb die Menschengestalt und das Lamm denselben bezeichnen können.

Nach diesen Erläuterungen fügen wir die Verse 26—28 hinzu: וּמִמַּעַל לָרָקִיעַ אֲשֶׁר עַל־רֹאשָׁם כְּמַרְאֵה אֶבֶן־סַפִּיר דְּמוּת כִּסֵּא וְעַל דְּמוּת הַכִּסֵּא דְּמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם עָלָיו מִלְמָעְלָה: וָאֵרֶא כְּעֵין חַשְׁמַל כְּמַרְאֵה־אֵשׁ בֵּית־לָהּ סָבִיב מִמַּרְאֵה מָתְנָיו וּלְמָעְלָה וּמִמַּרְאֵה מָתְנָיו וּלְמַטָּה רָאִיתִי כְּמַרְאֵה־אֵשׁ וְנֹגַהּ לוֹ סָבִיב: כְּמַרְאֵה הַקֶּשֶׁת אֲשֶׁר יִהְיֶה בֶּעָנָן בְּיוֹם גֶּשֶׁם כֵּן מַרְאֵה הַנֹּגַהּ סָבִיב הוּא מַרְאֵה דְּמוּת כְּבוֹד־יְהוָה וָאֶרְאֶה וָאֶפֹּל עַל־פָּנַי וָאֶשְׁמַע קוֹל מְדַבֵּר:
Und über dem Gewölbe, welches über ihrem (der Thiere) Haupte war, war wie das Aussehen eines Saphirsteins, was einem Throne glich (de Wett.: *in der Gestalt eines Thrones*) *und auf dieser Thron-Gestalt (dem Thronartigen) war, was eines Menschen Aussehen glich* (de Wett.: *die Gestalt eines, der wie ein Mensch aussah*), *darauf oberwärts* (de Wett.: *und oben war darauf*), *und ich sah wie Schimmer Glanzgoldes* (de Wett.: *etwas schimmern, wie glühendes Erz*), *wie das Aussehen von Feuer, um welches rings Helle,*

— von seiner Hüften Aussehen nach oben und von seiner Hüften Aussehen nach unten sah ich wie das Aussehen von Feuer, um welches rings Glanz, wie das Aussehen des Bogens, der am Regentage im Gewölbe ist, so das Aussehen des Glanzes rings : das ist das Aussehen des Gleichnisses der Herrlichkeit Jehovas! (de Wett. : *das war der Anblick der herrlichen Gestalt Jehovas*). *Und da ichs gesehen, fiel ich auf mein Antlitz und hörte eine Stimme, die (zu mir) redete.*

Nach dieser Beschreibung war die auf dem dunkelblauen Throne sitzende menschenähnliche Gestalt so majestätisch und glänzend, dafs sie die Schönheit des Regenbogens übertraf, weshalb der Prophet sie nur annähernd schildern kann. Bei dem Herannahen dieser hehren und glänzenden Gestalt, zu deren Beschreibung der Prophet keine Bilder hat, indem selbst das schönste, das des Regenbogens, nicht hinreicht, fiel der Prophet auf sein Angesicht und hörte eine redende Stimme. Nachdem der Prophet dieser majestätischen Erscheinung gewürdigt und geistig gehoben war, erhielt er seinen Beruf zum Prophetenamte und die Aufträge, die er dem Volke mitzutheilen hatte. Um unerschöpflich und wie ein Buch zu reden, wird dem Propheten ein Buch mit Klage- und Trauerworten von jener Gestalt in der Absicht gereicht, die harten schweren göttlichen Worte, so bitter sie auch sein mögen, gleichsam zu essen und als etwas Süfses mit Freude zu verschlingen, um ohne inneres Widerstreben sie überall wieder aus seinem Inneren hervorziehen und vortragen zu können. Was nun den Zweck jener Erscheinung betrifft, so haben wir bereits oben gezeigt, dafs der Prophet dadurch zu seinem Prophetenamte und zur willigen Annahme dieses so schweren und für ihn so lebensgefährlichen Amtes vorbereitet werden sollte. Ist nun ferner der Offenbarer des alten Bundes der λόγος, der Sohn Gottes, so kann mit Grund angenommen werden, dafs jene hehre majestätische Gestalt kein anderer als jener ist, und dafs dadurch der Gottmensch Christus dargestellt wird. Dafs sich unter

allen Gestalten keine so sehr zu dieser Darstellung als die des Menschen paſst, erhellt auch daraus, daſs der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen und als sein Repräsentant und Stellvertreter auf Erden bestellt worden ist (1 Mos. 1, 27 ff.; Ps. 8, 6 ff.). Der den Thron umgebende Regenbogen ist nicht bloſs ein passendes Symbol der Herrlichkeit und Majestät des Erscheinenden, sondern als Bundeszeichen auch ein Symbol der göttlichen Gnade und Liebe. Mehr über diese Stelle zu sagen, halten wir in Bezug auf unseren Zweck für unnöthig.

Ezech. 9, 4. 6.

Ezechiel sieht in einer Entzückung, worin er im 6. Jahre nach der Wegführung Jojachins d. i. im 6. vor der Zerstörung Jerusalems, im Geiste sich in den Tempel zu Jerusalem in die Nähe der Cherubim versetzt findet, einen in weiſse Leinwand gekleideten Mann (den Engel Jehovas) mit einem Schreibzeug an seinen Hüften, welcher von Jehova den Befehl erhielt, die Stirne derjenigen, welche über die in Jerusalem verübten Gräuel jammern und wimmern, mit einem *Kreuze* als Rettungszeichen zu versehen, weil alle nicht damit Bezeichneten ohne Schonung dem Tode preisgegeben werden sollen. Die Fürbitte des Propheten kann nicht erhört werden, und er sieht daher nach der wahren Gerechtigkeit die Strafe durch sechs von Mitternacht mit Waffen des Verderbens kommende Männer gerade bei denen den Anfang machen, welche dem Heiligen am nächsten stehen und die so die reinsten sein sollten. Es fallen zuerst jene 25 Aeltesten vom Priesterstande, welche dem Götzendienste huldigten (8, 16), und es ziehen dann die Strafvollstrecker (die rächenden Engel) weiter in die Stadt und tödten alle nicht mit dem Kreuze Bezeichneten. Die neue Erscheinung, welche dem Propheten, wie Kap. 1, zu Theil wird, umfaſst Kap. 8—11. Dieses Stück, worin die Zerstörung des Tempels und der Stadt

Jerusalem und die Bestrafung der Gottlosen unter verschiedenen sinnbildlichen Vorstellungen geweissagt wird, ist aber nicht bloſs strafend und drohend für die Bewohner der Hauptstadt Jerusalem, sondern seinem letzten Ziele nach auch tröstend für die im Exile sich Befindenden, auf welche die schweren Prüfungen der Verbannung einen segensreichen Einfluſs geübt hatten und darum mehr, als die Bewohner der Hauptstadt, die der Reden und Strafdrohungen der Propheten spotteten, das messianische Heil erwarten konnten. In jenen beiden Versen schreibt der Prophet : וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָו עֲבֹר בְּתוֹךְ הָעִיר בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלִַם וְהִתְוִיתָ תָּו עַל־מִצְחוֹת הָאֲנָשִׁים הַנֶּאֱנָחִים וְהַנֶּאֱנָקִים עַל כָּל־הַתּוֹעֵבוֹת הַנַּעֲשׂוֹת בְּתוֹכָהּ : וְלָזֶן בָּחוּר וּבְתוּלָה וְטַף וְנָשִׁים תַּהַרְגוּ לְמַשְׁחִית וְעַל־כָּל־אִישׁ אֲשֶׁר־עָלָיו הַתָּו אַל־תִּגָּשׁוּ וּמִמִּקְדָּשִׁי תָּחֵלּוּ וַיָּחֵלּוּ בָּאֲנָשִׁים הַזְּקֵנִים אֲשֶׁר לִפְנֵי הַבָּיִת[3] : 4. *Und es sprach Jehova zu ihm* (dem in weiſser Leinwand gekleideten Mann V. 3) : *Ziehe durch die Stadt mitten durch Jerusalem, und zeichne auf die Stirne der Leute* (Menschen) *ein Kreuz, welche über alle die in ihrer Mitte verübten Gräuel jammern und seufzen* (E w. : *wimmern*). — 6. *Greis, Jüngling und Jungfrau und Kinder (Unmündige), und Weiber sollt ihr* (6 Männer 9, 1) *zur Vernichtung tödten, doch keinem, auf dem das Kreuz ist, nahet, und von meinem Heiligthum fanget an! Da fingen sie bei denjenigen Aeltesten an, welche vor dem Hause waren.*

Das Zeichen, welches auf die Stirne gezeichnet werden sollte, ist der Buchstabe ת (taw), welcher in dem alten phönizischen Alphabet, sowie auf den jüdischen Münzen die Gestalt eines Kreuzes hatte, wovon auch die Griechen und Lateiner die Gestalt ihres *T* entlehnt haben. Auch

---

(3) Der Alex., welcher *οἱ ἦσαν ἐσω ἐν τῷ οἴκῳ* übersetzt, hat wohl לִפְנִימָה לַבַּיִת, vgl. 40, 16, gelesen. Die Lesart, obwohl sie die schwerere ist, ist ganz passend, da הַבַּיִת die Vorhöfe mit einschlieſst.

im Arabischen bezeichnet das dem תָּו entsprechende تَوٌ ein kreuzförmiges Zeichen, welches man Pferden und Kameelen auf die Hüfte oder an den Hals brannte. Da Christus durch seinen Kreuzestod die Menschheit vom ewigen Verderben errettet hat, so ist einleuchtend, dafs das Kreuz, welches als Rettungszeichen den Gläubigen an die Stirn gezeichnet werden soll, ein passender Typus des Erlösungszeichens ist. Man kann daher mit Grund annehmen, dafs jenes Zeichen mit Bezug auf den Kreuzestod Christi als Rettungszeichen gewählt worden ist. Es lag darin eine Hindeutung, dafs der Menschheit durch das Kreuz Heil zu Theil werden solle. Diese Stelle sowie das von Moses in der Wüste aufgerichtete Kreuz, bei dessen Anblick die von Schlangen Gebissenen geheilt wurden (4 Mos. 21, 8 ff.; Joh. 3, 14), enthalten daher eine Vorbereitung auf das Erlösungszeichen des N. B., und dafs der dadurch vorgebildete Kreuzestod für die Gläubigen sein Auffallendes verlieren mufste, ist einleuchtend. Wenn es nun auch nicht zweifelhaft ist, dafs unser Gesicht sich hauptsächlich auf die Chaldäer, die Zerstörer Jerusalems, bezieht, so mufs doch zugestanden werden, dafs Gott mit Rücksicht auf den Kreuzestod Christi jenes Symbol gewählt hat. Diese Beziehung und Wahl haben daher auch Hieronymus, August., Allioli, Dereser, Loch-Reischl, Bade u. A. angenommen (4). Die Meinung einiger Ausleger, dafs ת abgekürzt תִּחְיֶה *du wirst leben, vives*, oder die Anderer, dafs es תָּם *unsträflich, rechtschaffen* und daher würdig, am Leben erhalten zu werden, oder

(4) Corn. a Lapide bemerkt z. d. St. : „Quoties deus in re simili signum aliquod dedit, certum dedit; quod non solum eam liberationem, quae tunc fiebat, sed eius quoque antitypum, scilicet eam quae multo post per Christum futura erat, significaret : qualis fuit sanguis agni paschalis (qui proinde in formam crucis distentus assabatur, ait S. Justin. cont. Tryphon.) Exodi 12, v. 7. Serpens erectus in deserto, Numer. 21, v. 9 ita Maldon.“

die Anderer, insbesondere der jüdischen, dafs es תּוֹרָה *Gesetz* bezeichne, dessen Erkenntnifs und Erfüllung heilbringend sei, sind gesucht und haben keine Analogie im A. T. Dafs übrigens zu den Zeiten des Hieron. viele Juden der Ansicht waren, dieses ת bezeichne תּוֹרָה, ersehen wir aus dessen Worten : „Hebraei autumant, quia lex apud eos appellatur Thora, quae hac in principio nominis sui litera scribitur, id est tau; quod illi hoc accepere signaculum, qui legis praecepta compleverant". Die von uns gegebene Erklärung des תָּו findet sich übrigens auch bei Origenes, Tertullian contr. Judaeos, Ambrosius lib. I de Abraham, Augustin. in dialogo altercat. Ecclesiae et synagogae, Clemens lib. VI stromat. und vielen späteren Auslegern, vgl. Huetius, demonstr. evang. IX, c. 127, §. 4. Vitringa sucht zwar in der Abhandlung : de supplicio crucis Christi olim praedicto et figurato (obss. ss. t. I, p. 469 sq.) diese Erklärung zu bestreiten, allein seine Gründe sind nicht beweisend. Wenn auch Hävernick zu unserer Stelle mit Bezug auf Job 31, 35 und 1 Sam. 21, 14 zu beweisen sucht, dafs תָּו allgemein: *Zeichen* (allerlei Art) bezeichne, so müssen wir gestehen, dafs diese Stellen es nicht beweisen, Hatte der Buchstabe Tau die Form eines Kreuzes, so kann das durch ת bezeichnete Zeichen nur zunächst ein Kreuzzeichen gewesen sein. Wäre dieses nicht der Fall, so würde der Prophet wohl das Wort אוֹת *Zeichen* gebraucht haben. Für die Kreuzesform spricht ja auch das entsprechende arabische تـو und der Umstand, dafs das Kreuzzeichen als Unterschrift gebraucht wurde, und ת der letzte Buchstabe des Alphabets, gleichsam das Schlufszeichen und die Unterschrift des ganzen Alphabets ist. Für diese Erklärung spricht auch Job 31, 35, vgl. Welte, „das Buch Job" z. d. St. Auch steht 1 Sam. 21, 14 nicht entgegen. Uebrigens mochte das Denominativum allmälig eine weitere Bedeutung erhalten. — Vgl. Offenb. Joh. 3, 12; 14, 1; 22, 4,

wo die Auserwählten den Namen Gottes, des Lammes und der Stadt Gottes auf ihren Stirnen tragen. Wie das Kreuzzeichen an der Stirn der treuen Gottesverehrer ein Rettungszeichen sein sollte, so waren es auch in ähnlicher Weise die mit Blut des Passa-Lammes besprengten Häuser in Aegypten (2 Mos. 12, 7. 13. 14). Ueber den Grund, warum die Stirn bezeichnet werde, schreibt Bähr, Symbolik, II, 143 : „Im ganzen Alterthum und besonders im Oriente pflegte man von alten Zeiten her bis jetzt auf der Stirne charakteristische Kennzeichen, vorzüglich die höchsten und wichtigsten, die religiösen, zu tragen, um dadurch, weil die Stirne der freieste Theil des Hauptes ist, und am meisten sogleich vor das Auge tritt, anzudeuten, welcher Gottheit man diene, zu welcher Gottheit man sich bekenne". Wie der Hohepriester קדש ליהוה an seiner Stirne trug, so auch die wahren Diener des lebendigen Gottes das göttliche Zeichen, welches das Zeichen ihrer Rettung ist.

Die Stellen Ezech. 11, 17—20 (14—24); 36, 22—32, in welchen sich messianische Züge finden, und wo Manches vorkommt, was an Jer. 3, 14—17; 31, 31—34 erinnert und auch Ezech. 34, 23. 24; 37, 21—28 wiederkehrt, wollen wir nur kurz erläutern, weil in denselben keine neuen speciellen messianischen Züge hervortreten.

Ezech. 11, 14—21.

Nachdem der Prophet im Geiste an das vordere Thor des Tempels sich versetzt, 11, 1—13, den 25 Volkshäuptern, nebst ihren zwei Oberen Jasania und Platia, welche verwegene Reden führten und sich in Jerusalem glücklicher und sicherer glaubten, als die Exulanten, die Eroberung der Stadt, die Wegführung durch die Feinde und die Vertilgung durch das göttliche Gericht verkündigt und nach dem plötzlichen Tode des Platia, welcher ihn nicht an dem Untergange des ganzen Volkes zweifeln liefs, von Mitleid ergriffen Jehova um Schonung gebeten, erhält er dessen

Antwort, sich nicht der frechen Sünder Jerusalems anzunehmen, weil deren Untergang beschlossen sei; von diesem Untergange soll aber der im Exile sich befindende bessere Theil verschont bleiben, weil er sich desselben mit Liebe annehmen, ihn ins Vaterland zurückführen, ihm die Gaben seines Geistes ertheilen und ihn zu seinem Volke machen wolle. Die Heuchler und Abtrünnigen unter denselben werde jedoch eine schwere Strafe treffen. Hierauf sieht der Prophet sich die Herrlichkeit Jehovas von Jerusalem entfernen und er selbst wird wieder im Geiste nach Chaldäa zu den Weggeführten zurückgeführt. Nach diesen kurzen einleitenden Bemerkungen lassen wir den Abschnitt V. 14—21 mit einigen Erläuterungen folgen.

V. 14. 15 : וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר : בֶּן־אָדָם אַחֶיךָ אַחֶיךָ אַנְשֵׁי גְאֻלָּתֶךָ וְכָל־בֵּית יִשְׂרָאֵל כֻּלֹּה אֲשֶׁר אָמְרוּ לָהֶם יֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלִַם רַחֲקוּ מֵעַל יְהוָה לָנוּ הִיא נִתְּנָה הָאָרֶץ לְמוֹרָשָׁה : 14. *Und es kam zu mir Jehovas Wort und sprach* : — 15. *Menschensohn, deine Brüder, deine Brüder, die Leute (Männer) deines Loskaufs* (Vulg., Gesen. und de Wett. : *deiner Verwandtschaft*, Hävern. : *Anwaltschaft*, Ew. : *deiner Verbannung*, d. i. גּוֹלָתֶךָ wie er gelesen haben will) *und das ganze Haus Israels insgesammt* (eig. : *das ganze*), *sie, zu denen die Bewohner Jerusalems sprechen* : „*entfernt euch von Jehova! uns ist gegeben das Land zum Besitzthum* (Ew. : *Erbe*)“.

Der Prophet bezeichnet hier den besseren und edleren Theil des Volkes, welcher mit seinem Könige Jechonia vor 6 Jahren ins Exil geführt worden war, als seine wahren Brüder, dagegen den zurückgebliebenen gottlosen Theil als einen solchen, welcher mit spöttischer Schadenfreude und in seiner falschen Sicherheit sagt, die Weggeführten möchten sich nur noch weiter von Jehova entfernen und in der Verbannung bleiben, da Jehova den Zurückgebliebenen dieses Land (Palästina) zum Besitz gegeben habe. Die im Exil sich Befindenden, welche nach

2 Kön. 24, 14 zu dem wohlhabenden und besseren Theil gehörten, waren in einer weit höheren Weise Brüder des Propheten, als die zurückgebliebenen Gottlosen. Durch die Wiederholung des אַחֶיךָ *deine Brüder* hebt daher der Prophet den Begriff der Bruderschaft hervor und drückt den Gegensatz aus gegen die, welche selbst sich so entschieden von der Bruderschaft losgesagt haben und nur Scheinbrüder sind. Diejenigen, deren sich der Prophet so angenommen hatte, als wären sie seine wirklichen Brüder, sind es aber nur dem Fleische nach, und haben daher mit ihm nicht einen Vater, Gott und auch Abraham ist ihnen nicht im wahren Sinne gemeinsam, so wenig als in Ismael und den Söhnen der Ketura Abrahams Samen genannt wird. Wahre Söhne Abrahams sind nur diejenigen seiner Nachkommen, welche es nicht blofs dem Fleische, sondern auch dem Geiste nach sind. Selbst die Heiden, welche Abrahams Glauben haben, sind als seine geistigen Kinder und Adoptivsöhne anzusehen und sind zu seinen Nachkommen zu zählen. „Die Leute des Loskaufs“ sind nach dem mosaischen Rechte die leiblichen Brüder oder die nächsten Anverwandten. Nur dem Bruder lag es ob, seinem Bruder beizustehen, ihn zu rächen und zu retten. Der Fremde, der Nichtisraelit, hatte keinen גֹּאֵל *Löser*. Daher heifst es 3 Mos. 25, 25 : „Wenn dein Bruder verarmt und von seinem Besitzthum verkauft, so kommt sein גֹּאֵל, der ihm nahe ist und löset (גָּאַל), was sein Bruder verkauft hat“; V. 48 heifst es von einem verarmten und an einen Fremdling unter Israel verkauften Israeliten : „nachdem er verkauft worden, soll ihm Lösung (Loskauf) גְּאֻלָּה, werden; einer von seinen Brüdern soll ihn lösen, יִגְאָלֶנּוּ“. Der Prophet hatte dadurch, dafs er sich derer angenommen hatte, die nicht seine wahren Brüder, treue Priester und Volksangehörige waren, etwas ebenso Ungehöriges unternommen, als wenn Jemand sich anmafste, ein Goel eines Fremden zu werden. Goel bezeichnet daher einen Verwandten nur insofern, als dieser Goel (*Löser*,

Loskäufer) ist. So z. B. 1 Kön. 16, 11 : „und er (Simri) schlug das ganze Haus Baesas, — und seine גֹּאֲלִים“. 4 Mos. 5, 8 heifst es von Jemanden, der eine Schuld an einen nächsten Anverwandten (גֹּאֵל) zu bezahlen hatte, dieselbe ihm aber nicht mehr bezahlen konnte, wenn ein solcher nicht mehr lebte : „so erstatte er die Schuld Jehova“. Der Goel hatte aber nicht blofs Pflichten, sondern auch Rechte, indem er als Rächer seines Bruders das Recht auf dessen Nachlassenschaft hatte. Leute des Loskaufs sind also diejenigen, die zum Loskauf berechtigt und verpflichtet sind. — Die Brüder sind aber zunächst die Priesterschaft, die Brüder und Verwandten seines Geschlechts und dann im weiteren Sinne die Volksangehörigen, der Rest Israels, wie aus dem Gegensatze zu V. 13 erhellt, vgl. 9, 8. Dafs כָּלָה den Rest bezeichne, dessen alte Wohnsitze die Zurückgebliebenen in Anspruch nahmen, welcher aber wieder begnadigt werden soll, zeigt das wiederholte אַחֵיכֶם und der ganze Zusammenhang. Der Alex., welcher גְּאֻלָּתֵךְ hier wie Jer. 32, 7 nicht verstand, las falsch גּוֹלָתֵךְ (*οἱ ἄνδρες*) *τῆς αἰχμαλωσίας σου* und כָּלָה *συντετέλεσται* statt כְּלֵה. Das Gesagte zeigt, dafs aufser den Exulanten nicht von Anderen aus dem Hause Israel die Rede ist. Uebrigens hat der Alexand. auch 20, 40; 35, 15; 36, 10 falsch כָּלָה gelesen. Der Imperativ, welcher hier in seiner vollen Bedeutung zu nehmen ist, bezeichnet den herzlichen Wunsch der Heuchler, dafs die Weggeführten in ihrer Entfernung von Jehova nicht mehr des heil. Landes würdig seien. Die Zurückgebliebenen sahen in ihrer Heuchelei die Entfernung der Weggeführten als eine Entfernung von Jehova und ihren Aufenthalt im Lande Jehovas als einen thatsächlichen Beweis seiner Nähe und seines Wohlwollens an. Durch diese untheokratische Gesinnung, nach welcher die ins Exil Geführten ihnen unheilige und des Besitzes des heil. Landes unwürdige Leute seien, geben sie zu erkennen, dafs sie nicht im wahren Sinne deren Brüder seien und zum Hause gehören. Wir können daher

nicht Abarbanel, Jarchi und Hitzig beistimmen, welche das Perfectum רָחֲקוּ statt רַחֲקוּ gelesen wissen wollen. Um nun jene Gesinnung als eine verkehrte und Jehova mifsfällige zu bezeichnen, erwiedert derselbe auf jene verachtenden Reden der Bewohner Jerusalems V. 16. 17 : לָכֵן אֱמֹר כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יֱהוִה כִּי הִרְחַקְתִּים בַּגּוֹיִם וְכִי הֲפִצוֹתִים בָּאֲרָצוֹת וֶאֱהִי לָהֶם לְמִקְדָּשׁ מְעַט בָּאֲרָצוֹת אֲשֶׁר־בָּאוּ שָׁם : לָכֵן אֱמֹר כֹּה־אָמַר אֲדֹנָי יֱהוִה וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִן־הָעַמִּים וְאָסַפְתִּי אֶתְכֶם מִן־הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר נְפוּצוֹתֶם (5) בָּהֶם וְנָתַתִּי לָכֶם אֶת־אַדְמַת יִשְׂרָאֵל : *Darum sprich : so spricht der Herr Jehova, weil ich sie unter die Heiden entfernte, und weil ich sie in die Länder zerstreute und ihnen wenig zum Heiligthum wurde in den Ländern, wohin sie gekommen : darum sprich : so spricht der Herr Jehova : so sammele ich euch aus den Völkern, und bringe euch aus den Ländern heim, wohin ihr zerstreut seid, und gebe euch das Land Israels.*

Der Prophet, der zweimal (9, 8. 13) um Mitleid für die Bewohner Jerusalems gebeten, erhält hier die göttliche Antwort, dafs seine im Exil lebenden Mitbrüder und die anderen Israeliten aufser Jerusalem, welche von den Zurückgebliebenen, die da glaubten, nur ihnen gebühre der Besitz der schönen Tempelstadt, und die sogar jene weit weg von Jehova und seinem Tempel wünschten, und so das Unglück der Verbannung noch mit ihrem Hohne verfolgten, verächtlich behandelt werden, und welche als Verbannte den Zorn Jehovas so schwer gefühlt und ihn als Heiligthum, d. i. als Schutzort, als Asyl (Jes. 8, 14?) so wenig empfunden haben, aus der Verbannung zurückkehren und am meisten das messianische Heil erfahren sollen. — לָכֵן *darum* bezieht sich auf die schnöden und verachtenden Reden der Bewohner Jerusalems. Das לָכֵן V. 17 ist jenem coordinirt und enthält den Gegensatz

(5) Der Alex. hat נְפַצְתֶּם *διέσπειρα αὐτούς* gelesen.

zu dem Wunsche der Bewohner Jerusalems, dafs die Verbannten sich noch weiter von Jehova entfernen und insofern vom Lande Jehovas ausgeschlossen sein möchten. Es sollen die Verbannten zurückkehren und auch im Exile nicht ganz von Jehova verlassen sein. Das Gegentheil von dem, was die Bewohner Jerusalems wünschten, soll also schon im Exil den Verbannten dadurch zu Theil werden, dafs er ihnen, wenn auch nur wenig, zum Heiligthum wurde. Was Ezechiel hier ausspricht, bestätigt die Geschichte. Die Exulanten wurden von Jehova nicht blofs gröfstentheils in der Treue gegen ihn erhalten und hatten im Exil ein Mittel der Annäherung, sondern er sandte ihnen auch Propheten (Ezechiel, Daniel), als Prediger der Bufse und des Heils, und erfüllte mehrere persische Könige mit Wohlwollen gegen dieselben. Jehova war so auch im Exil ein Heiligthum, ein Schutzgott der Verbannten, und ersetzte ihnen das, was sie in dem Tempel zu Jerusalem verloren hatten. An dem Orte, ist es auch der des Exils, wo Jehova verehrt wird und wo er seine Verehrer schützt, da ist er gegenwärtig wie im Tempel und das wahre Heiligthum des Volkes. Der Tempel ward ja auch nur durch Gottes Gegenwart zum Heiligthum. So ist nach Jes. 8, 14 das wahre Heiligthum Israels Jehova und nach Offenb. Joh. 21, 22 ist in dem neuen Jerusalem der Herr Gott, der Allmächtige, der Tempel und das Lamm. Bestand schon im alten Bunde ein nahes Verhältnifs Gottes zum Volke ohne Tempel, so lag darin eine Vorbereitung und ein Typus der Erscheinung Christi, welcher den Tempel beseitigte und alle Orte, wo er verehrt und angebetet wird, als sein Heiligthum bezeichnet. In Beziehung auf das zukünftige gröfsere Heil wird aber das Heiligthum, welches Jehova den Verbannten sein will und dessen sie sich erfreuen, nur ein geringes und kleines genannt. In dieser Bedeutung kommt מְעַט Dan. 11, 34; 1 Mos. 18, 4; 24, 17. 43; 43, 2 vor. Viele Ausleger (Dereser, de Wette, Hävern., Hengstenb. u. A.)

nehmen מְעַט als eine Zeitbestimmung in der Bedeutung *kurze Zeit, paulisper*. Es soll dadurch die Dauer des Exils als eine kurze und die Gegenwart Jehovas unter seinem Volke aufserhalb des Landes als eine provisorische (Hengst.) bezeichnet werden, weil damals Canaan noch das Land des Bundes gewesen sei. Nach dieser Erklärung würde das zweite Versglied von V. 16 den Gegensatz enthalten und das ו vor וָאֶהְיֶה mit *aber* (de Wett.) zu übersetzen sein. Allein diese Auffassung scheint nicht so passend zu dem Zusammenhange. Viel angemessener ist, wenn der Prophet sagt, dafs Jehova während des Exils sein Volk schützen und nicht verlassen, aber ein gröfseres Heil ihm durch die Zurückführung zuwenden wolle. — Der V. 16 enthält die Vorbereitung zum Folgenden: „weil sie in den Ländern u. s. w." zerstreut sind, so will er sie sammeln und sie wieder in das Land zurückführen und ihnen ein Heiligthum sein.

Was nun die Verheifsung der Rückkehr der Verbannten betrifft, so ist es nicht zweifelhaft, dafs die volle Erfüllung nicht zur Zeit des Serubabel erfolgt ist und in die messianische Zeit, worin die ganze Erde ein Canaan, ein heiliges Land, werden soll, gesetzt werden mufs. Die Rückkehr des gläubigen Israels aus dem Exile ist nur ein schwaches Vorbild der noch bevorstehenden grofsen Bekehrung und des Eintritts Israels in das von Christus gegründete oder vielmehr erweiterte Gottesreich. Wie die Bekehrung der Heidenvölker Mich. 4, 2. 3 und Jes. 2, 3. 4 als ein Hinströmen nach Jerusalem bezeichnet wird, so hier die Bekehrung Israels als eine Rückkehr aus den Ländern, worin es zerstreut ist, in das Land Israel. Wenn der Prophet hier nur denjenigen die Rückkehr zu verheifsen scheint, welche sich schon damals im Exil befanden, während er den noch in Judäa sich Befindenden den Untergang droht, so ist natürlich dieser Gegensatz nicht auf Einzelne, sondern auf das ganze Volk oder doch auf den gröfseren Theil zu beziehen. Thut man dieses nicht,

so müfste man aus V. 15, wo die Exulanten als das ganze Israel bezeichnet werden, schliefsen, dafs selbst Jeremias kein wahrer Israelit gewesen sei. Dafs der Prophet die Masse des Volkes im Auge hat und dieser den Untergang verkündigt, erhellet aus Kap. 9, 4, wonach ein Theil der gottlosen Bewohner Jerusalems verschont werden soll. Der Grund, warum der Prophet Gott als *Herr Jehova* bezeichnet, liegt wohl darin, dafs er den Verheifsenden als denjenigen bezeichnen wollte, welcher mächtig und treu ist und dasjenige sicher erfüllt, was er verheifst. — Der Grund, warum der heil. Gottesname nicht יְהוָה, sondern יֱהוִה punktirt wird, liegt, wie schon öfters bemerkt wurde, darin, dafs die Juden יהוה stets אֱלֹהִים lesen, wenn אֲדֹנָי dem יְהוָה vorhergeht oder folgt. Man suchte durch diese Punktation des יהוה zu verhindern, zweimal אֲדֹנָי zu lesen. Denn da יְהוָה die Vocale von אֲדֹנָי entlehnt hat, so würde bei jener Verbindung zweimal Adonai gelesen werden müssen.

V. 18 : וּבָאוּ שָׁמָּה וְהֵסִירוּ אֶת־כָּל־שִׁקּוּצֶיהָ וְאֶת־כָּל־תּוֹעֲבֹתֶיהָ מִמֶּנָּה : *Und sie kommen dorthin und entfernen aus ihm alle seine Gräuel und alle seine Scheusale.*

Wenn der Prophet hier eine Wegschaffung des Götzendienstes und der Götzenbilder nach der Rückkehr aus dem Exile verheifst, so bezeichnet er dadurch die Zurückgekehrten als treue Jehovaverehrer. Der Prophet sieht hier den Eifer der Verehrer des einen wahren Gottes, ihm treu zu dienen und alles abgöttische Wesen, wodurch das Land verunreinigt war, zu entfernen. In der Entfernung der Götzen nach der Rückkehr aus dem Exile und in dem makkabäischen Zeitalter liegt aber nicht die volle Erfüllung, sondern nur ein sehr geringer Anfang. Da der Prophet hier allgemein spricht und die Verehrung des einen wahren Gottes als eine fortdauernde bezeichnet und der äufsere Zustand des Volkes nach der Rückkehr bis auf Christum nicht im vollen Sinne ein solcher war, wie ihn

der Prophet verheifst, so mufs man diese Verheifsung zugleich und hauptsächlich auf die messianische Zeit beziehen. Nach Hengst. gehört die äufsere Beseitigung der Götzen in der Zeit nach der Rückkehr und in der makkabäischen Periode nur insofern hierher, als Gott selbst dabei das principium movens war. — שִׁקּוּץ von dem in Kal ungebräuchlichen שָׁקַץ *abscheulich, gräulich sein*, in Piel *verunreinigen, verabscheuen*, bezeichnet *Gräuel, Abscheu*, besonders einen religiösen und den Gegenstand desselben. Am häufigsten wird es von Götzenbildern gebraucht (1 Kön. 11, 5; 2 Kön. 23, 13; Dan. 9, 27). Von Götzenbildern kommt שִׁקּוּץ im Plural (2 Kön. 23, 24) vor. — Mit ihm synonym ist תּוֹעֵבָה (von dem in Kal ungebräuchlichen תָּעַב in Piel *verabscheuen, Abscheu einflöfsen, zum Abscheu machen*), welches ebenfalls *Gräuel, Abscheu*, etwas Gräuliches, Abscheuliches (Sprüchw. 21, 27; 28, 9), dann Götzenbilder und zum Götzendienst gehörende Dinge bezeichnet (1 Kön. 14, 24; 2 Kön. 16, 3; 21, 2; 23, 13; Esr. 9, 1; Ezech. 16, 2).

V. 19. 20: וְנָתַתִּי לָהֶם לֵב אֶחָד (6) וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וְהַסִרֹתִי לֵב הָאֶבֶן מִבְּשָׂרָם וְנָתַתִּי לָהֶם לֵב בָּשָׂר׃ לְמַעַן בְּחֻקֹתַי יֵלֵכוּ וְאֶת־מִשְׁפָּטַי יִשְׁמְרוּ וְעָשׂוּ אֹתָם וְהָיוּ־לִי לְעָם וַאֲנִי אֶהְיֶה לָהֶם לֵאלֹהִים׃ *Und ich gebe ihnen ein Herz, und einen neuen Geist lege ich in ihr Inneres, und ich entferne das steinerne Herz aus ihrem Fleische, und gebe ihnen ein Herz von Fleisch, damit sie in meinen Geboten wandeln und meine*

---

(6) Der Alex. hat אַחֵר gelesen, denn er übersetzt: καρδίαν ἑτέραν, ebenso der Arab. قَلْبًا آخَرَ. Diese Lesart (vgl. 1 Sam. 10, 9) paſst auch gut zum Parallelismus, und 36, 26 steht an der Stelle unseres Wortes חָדָשׁ *neues* (Herz), welches der Syrer auch an unserer Stelle (ܠܒܐ ܚܕܬܐ) hat; vgl. Jes. 65, 15 mit 62, 2. Da aber die Textesleasart einen ganz passenden Sinn giebt, so geben wir derselben vor אַחֵר, wie auch Hitzig gelesen wissen will, den Vorzug.

Rechte (Ew. : *Gesetze*) *bewahren und sie üben, und sie werden zum Volke und ich werde ihnen zum Gott.*

Jehova giebt hier durch den Propheten die Verheifsung, dafs er die Verbannten nicht blofs zurückführen (V. 18), sondern auch in seiner grofsen Huld das Herz des ganzen Volkes empfänglich und bereitwillig machen werde, seine Gebote und Lehren gern anzunehmen und sie treu zu erfüllen. Das Volk soll sich in Zukunft wieder einmüthig an Jehova, den einen wahren Gott, anschliefsen und seinen Geboten willig und freudig Gehorsam leisten. Durch diese innere Umwandlung soll das Volk wieder *ein* Volk bilden, welches Gott treu verehrt und von ihm geschützt und geleitet wird. Dieser einmüthige Sinn, womit man Jehova sucht, soll nicht Einzelnen, sondern dem ganzen Volke zu Theil werden. Da dieses einmüthige Herz (Jer. 32, 39) nur dadurch ins Dasein tritt, dafs sich das Volk im Glauben an Jehova, den einen wahren Gott, anschliefst und alle Volksgenossen mit Liebe umfafst, so verkündigt der Prophet hier die Entfernung alles Abgöttischen und Gott Mifsfälligen und die Gründung oder Erneuerung eines grofsen Gottesreiches. Dieser Zustand ist aber laut der Geschichte seit der Rückkehr aus dem Exile bis Christi Ankunft nicht eingetreten. Es kehrte der gröfste Theil des Volkes nicht zurück, und die Zurückgekehrten hatten mit vielen äufseren und inneren Leiden zu kämpfen. Selbst in den Zeiten des Propheten Malachi und vor und nach ihm machten sich sogar die Priester vieler gesetzwidrigen Handlungen schuldig und verbanden sich mit Nichtisraelitinnen. Wie die Propheten nicht selten ein Gesammtbild von grofsen Zeiträumen geben und darin das verschiedenen Zeiten Angehörende zusammenfassen, so geschieht dieses auch hier. Man kann daher mit allem Rechte die volle Erfüllung in die Zeiten nach der Ankunft Christi setzen, worin eine allgemeine Bekehrung auch nach den Aussprüchen des neuen Testamentes stattfinden soll. Was nach dem Exil bis auf Christus geschah, war nur ein

schwacher Anfang dessen, was der Prophet hier verheifst. Unserer Verheifsung liegt ohne Zweifel 5 Mos. 30, 1 ff. zu Grunde und sie enthält eine Erneuerung des schon von Moses Ausgesprochenen. Das Volk befindet sich im Exil, wie es Moses vorherverkündigt hatte, und erhält daher, wie ehemals durch Moses, wieder Tröstungen. V. 5. 6 heifst es: „und es bringt dich Jehova, dein Gott, in das Land, was deine Väter besessen, und du besitzest es, und er thut dir wohl und mehret dich mehr als deine Väter. Und Jehova, dein Gott, beschneidet dein Herz und das Herz deines Samens, dafs du liebest Jehova, deinen Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele". Ein Herz von Fleisch bezeichnet ein solches, welches für Eindrücke empfänglich ist. Was Moses die Beschneidung des Herzens nennt, welches die äufsere Beschneidung vorbildet, und ein Unterpfand derselben ist, das bezeichnet hier der Prophet als ein Geben eines fleischernen Herzens, welches an die Stelle des steinernen treten soll. Durch die Worte: „ich gebe ihnen *ein* Herz" bezeichnet der Prophet das *einmüthige* Streben des Volkes, Jehova treu zu verehren und ihm allein zu dienen. Bisher hatten nur Einzelne und nicht das ganze Volk sich bekehrt und ihm gedient. Mit unserem Propheten übereinstimmend sagt auch Jerem. 32, 39: „und ich gebe ihnen *ein* Herz und *einen* Weg (לֵב אֶחָד וְדֶרֶךְ אֶחָד), mich immerfort zu fürchten". Zeph. 3, 9: „sie dienen Jehova mit *einer* Schulter". In diesem Sinne heifst es auch Apostelgeschichte 4, 32: *τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία.* Mehrere Ausleger, wie Schmieder, sind der Meinung, dafs die Einheit des Herzens die Aufrichtigkeit und Ungetheiltheit desselben bezeichne. Allein dafür ist der Ausdruck לֵב שָׁלֵם in Gebrauch (1 Kön. 8, 61; 11, 4; 15, 3; 2 Kön. 20, 3; 1 Chron. 12, 38; 28, 9; 29, 9. 19; 2 Chron. 16, 9; 19, 9; 25, 2; Jes. 38, 3). Dem *einen* Herzen nach unserer Auffassung steht entgegen das: „wir wandten uns ein jeder auf *seinen* Weg (Jes. 53, 6)". Gott will hiernach

so auf das Volk wirken, dafs alle Herzen eines Sinnes werden. Dieser übereinstimmende und eine Sinn kann nur da sein, wo Gott einen *neuen* Geist giebt, indem dieser nicht da ist, wo der Mensch seinem eigenen Geiste und seinen menschlichen Gefühlen und Empfindungen folgt. Das fleischerne Herz im Gegensatze gegen das steinerne bezeichnet ein solches, welches für göttliche Belehrung und göttliche Gnade empfänglich ist, sie willig annimmt, Gott und seine Mitbrüder liebt. Ein steinernes Herz ist daher ein unempfängliches, verhärtetes, verstocktes, auf welches die Ermahnungen, Belehrungen und göttlichen Thaten und Gnaden keinen Einfluſs haben (Ezech. 3, 7; 36, 26). Ein empfängliches, weiches Herz kann aber nur Gottes Geist schaffen (Jerem. 31, 33; 36, 26). Um aber der göttlichen Wohlthaten theilhaftig zu werden, muſs Israel nach 3 Mos. 26, 3. 4 ff. nach Jehovas Gesetzen wandeln und seine Gebote bewahren und thun. Jehova ist in Wahrheit nur dann Israels Bundesgott, und dieses kann nur dann seine Güter und Gaben erlangen, wenn es seine Gebote hält, ihn treu verehrt und liebt. Durch Götzendienst und Verachtung göttlicher Gebote hatte Israel sich von Gott losgesagt und sich die Strafe des Exils zugezogen.

V. 21 : וְאֶל־לֵב שִׁקּוּצֵיהֶם וְתוֹעֲבוֹתֵיהֶם לִבָּם הֹלֵךְ דַּרְכָּם בְּרֹאשָׁם נָתַתִּי נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה : *Deren Herz aber dem Herzen ihrer Scheusale und Gräuel nachwandelt, denen gebe ich ihren Weg auf ihr Haupt, ist der Ausspruch des Herrn Jehova.*

Wer dem Götzendienste ergeben bleibt und auf die göttlichen Belehrungen, Ermahnungen und Drohungen nicht achtet und ihnen keinen Einfluſs auf sein Herz gewährt, soll die Strafe seines Unglaubens, seiner Unempfänglichkeit und Verstocktheit erfahren. Der Wandel nach dem Herzen der Götzen steht hier entgegen dem Wandel nach dem Herzen Gottes; den Götzen, obgleich sie eingebildete Wesen sind, wird hier ein Herz zugeschrieben und

so von ihnen gesprochen, als wenn sie lebendige Wesen seien. Aehnliche Personificationen lebloser Wesen kommen öfters vor. Die Götzendiener handeln so, als wenn die Götzen Leben und Wünsche hätten, welche sie zu erfüllen bereit sind. Es ist daher unnöthig, אַחַר statt אֶל־לֵב zu lesen. Hitzig meint, dafs in der alten Schrift ח habe sehr leicht zu zwei ל auseinanderfallen können und ב und ר sehr ähnlich seien.

Nachdem der im Geiste nach Jerusalem versetzte Prophet die Schlufsworte der göttlichen Rede V. 21 vernommen hatte, sieht er den Wagen Gottes, auf welchem sich ihm dessen Majestät gezeigt hatte, den Tempel verlassen, wie 8, 6 gedroht war, und auf den Oelberg östlich sich zurückziehen (vgl. Zach. 14, 4) und sich selbst im Geiste nach seinem Orte am Flusse Chabor zurückgeführt, wo er die ihm gewordene Erscheinung den Aeltesten erzählt (8, 1), V. 22—25. — Da der Heiland, in welchem die Herrlichkeit Gottes den Menschen erschien, nach seiner letzten im Tempel gehaltenen Rede an dem Oelberge seine Leiden antrat und von diesem Berge zum Himmel fuhr, so haben mehrere Kirchenväter bemerkt, dafs derjenige, welcher den Patriarchen und den Propheten erschienen, der Sohn Gottes, der λόγος, gewesen sei.

Ezech. 16, 53—63.

Die in dieser Stelle enthaltene Verheifsung, deren Erfüllung der Hauptsache nach in die messianische Zeit fällt, ist der Schlufs einer Weissagung (7), worin Jerusalem (das Volk Israel) unter dem Bilde eines undank-

(7) Welche in ungefähr gleiche Hälften zerfällt. In der ersten (V. 1—34) ist hauptsächlich von der Sünde (dem Undanke der Untreue), in der zweiten von der Strafe (V. 35—52) die Rede, worauf Gott wieder gnädig sein will.

baren und unzüchtigen Weibes geschildert wird. Die abgöttische Gemeinde erscheint zuerst als ein weiblicher Findling, welchen ein Menschenfreund (Jehova) vom Tode errettet, erziehen läfst und endlich heirathet. Die neue Gemahlin belohnt aber die Liebe ihres Wohlthäters durch Undank und Ehebruch. Jerusalem lebt unzüchtiger und entarteter, als Samaria und Sodom, ihre gestraften Schwestern, gelebt haben. Jehova will deswegen seine untreue Gemahlin strafen, aber sie wieder aus Gnade annehmen und ewige Liebe ihr schwören. Der Grundgedanke ist : „Gott hat die in Aegypten von aller menschlichen Hülfe verlassene Familie Jakobs angenommen, sie gleichsam vom Tode gerettet, in der Wüste genährt, ins fruchtbare Palästina geführt, zu einer der mächtigsten und glücklichsten Völker gemacht und mit Wohlthaten jeder Art überhäuft. Sobald sie aber zu einem hohen Grad von Macht und Wohlstand gekommen, nahm sie den Götzendienst der benachbarten Völker an und übertraf sogar die Heiden an Gottlosigkeit und in der Verehrung nichtiger und abscheulicher Götzen. Es wurden nicht blofs Götzenhöhen, worauf man abgöttische Unzucht trieb (V. 16. 24. 25), errichtet, Teraphim (Penaten) verfertigt und zum Schmucke des Hauses aufgestellt (V. 17—19; Jes. 30, 32), sondern selbst dem Moloch Kinder durch Feuer geopfert (V. 20—22 und mehrere Stellen bei Jerem.). Mit diesem canaanitischen Götzendienste nicht zufrieden, nahm man auch noch die entfernten ausländischen Götzen der Aegypter, Philistäer, Assyrer und Babylonier auf (V. 26—29. 47—57; Jes. 9, 11). Obgleich Jerusalem so noch schuldvoller und strafbarer als ihre der Strafe anheimgefallenen Schwestern Sodom und Samaria geworden, so soll dasselbe die verdiente Strafe doch nur so treffen, dafs es wie ihre Schwestern wiederhergestellt wird. Gott will mit der bundbrüchigen Stadt einen neuen ewigen Bund schliefsen und derselben wegen des mit dem Volke in der Zeit der Jugend geschlossenen Bundes aus reiner Gnade und Liebe

sich wieder annehmen, sie zum Bewuſstsein ihrer Sünde führen und sie erlösen. Von Jerusalem soll das Heil ausgehen und in seine Gemeinschaft Samaria und Sodom aufgenommen werden. Eine Parallelstelle haben wir Röm. 11, 29 ff. — Nach diesen Vorbemerkungen geben wir im Folgenden eine kurze Erklärung unserer Stelle.

V. 53 : וְשַׁבְתִּי אֶת־שְׁבוּתְהֶן אֶת־שְׁבִית סְדֹם וּבְנוֹתֶיהָ וְאֶת־שְׁבִית שֹׁמְרוֹן וּבְנוֹתֶיהָ וּשְׁבִית שְׁבִיתַיִךְ בְּתוֹכָהְנָה : *Ich aber will zurückführen ihre Gefangenen* (eig. : *Gefangenschaft*), *die Gefangenen Sodoms und ihrer Töchter, und die Gefangenen Samarias und seiner Töchter, und die Gefangenen deiner Gefangenschaft in ihrer Mitte* (8). Der Alex. übersetzt : *καὶ ἀποστρέψω τὰς ἀποστροφὰς αὐτῶν, τὴν ἀποστροφὴν Σοδόμων καὶ τῶν θυγατέρων αὐτῆς· καὶ ἀποστρέψω τὴν ἀποστροφὴν Σαμαρείας καὶ τῶν θυγατέρων αὐτῆς· καὶ ἀποστρέψω τὴν ἀποστροφὴν σου ἐν μέσῳ αὐτῶν.* Hieron. : „et convertam restituens eas conversione Sodomorum cum filiabus suis, et conversione Samariae, et filiarum eius : et convertam reversionem tuam in medio earum.“ Der Syr. : ܘܐܗܦܟ ܫܒܝܬܗܝܢ ܫܒܝܬܐ ܕܣܕܘܡ ܘܕܒܢܬܗ ܘܫܒܝܬܐ ܕܫܡܪܝܢ ܘܕܒܢܬܗ ܘܐܫܒܐ ܫܒܝܬܟܝ ܒܝܢܬܗܝܢ *Ich aber will zurückführen ihre Gefangenschaft, (nämlich) die Gefangenschaft Sodoms und ihrer Töchter und die Gefangenschaft Samarias und ihrer Töchter, und ich werde deine Gefangenschaft unter ihnen wegführen.*

Nach dem Wortsinne verheiſst der Prophet hier eine Rückkehr der Bewohner Sodoms und Samarias und ihrer Töchterstädte und des Bundesvolkes aus der Gefangenschaft. In Betreff des Bundesvolkes finden viele Ausleger

---

(8) Ewald : „und wenden werde ich ihre Wendung, die Wendung Sodoms mit ihren Töchtern und die Samarias mit ihnen, und wende deine Wendung in ihrer Mitte“. Er will mit dem Alex. וְשַׁבְתִּי שְׁבִיתַיִךְ statt וּשְׁבִית שְׁבִיתַיִךְ gelesen wissen.

die Erfüllung in der Rückkehr aus dem babylonischen Exile nach Palästina. Sehr abweichend sind aber die Ansichten der Ausleger in Betreff der Bewohner Samarias und Sodoms. Denn was zuerst die Einwohner des Zehnstämmereichs betrifft, so sind von dessen Gefangenen nur Wenige zurückgekehrt, und von Juda blieb ein grofser Theil auch nach der Entlassung durch Cyrus im fremden Lande. Da hier und an anderen Stellen eine allgemeine Rückkehr Israels verheifsen wird, welche in den Zeiten von Cyrus bis Christi Ankunft nicht erfolgt ist, so macht es dieser Umstand schon wahrscheinlich, dafs jene verheifsene Rückkehr einen tieferen Sinn haben müsse. Und was Sodom betrifft, so ist diese Stadt nebst einigen anderen Städten mit ihren Einwohnern untergegangen; weshalb von einer Rückkehr der Einwohner jener Stadt nicht die Rede sein kann. Es fragt sich nun, in welchem Sinne jene Rückkehr zu verstehen sei. Die Ausleger sind bei Beantwortung dieser Frage auf verschiedene Meinungen verfallen. Nicht wenige (Grotius (9), Dereser, Allioli, Hezel und And.) sind der Ansicht, dafs hier von den Nachkommen Lots, den Moabitern und Ammonitern, deren Rückkehr auch Jeremia 48, 47 und 49, 6 verheifsen wird, die Rede sei, da jener in Sodom gewohnt und dessen Nachkommen als Bewohner desselben bezeichnet werden könnten. Die Wegführung der Moabiter und der Ammoniter soll durch die Assyrer, wahrscheinlich durch Salmanasser, geschehen sein. Allein die Moabiter und Ammoniter stehen in keinem innerlichen Zusammenhang mit Sodom und Gomorrha, weil Lot, ihr Stammvater, in Sodom nur als Fremdling gewohnt hat (1 Mos. 19, 9; 13, 12), und dessen Nachkommen nicht als Gefangene Sodoms und

(9) „Redibitis quidem aliquando, sed et vobiscum redibunt Ammonitae et Moabitae, et quidam ex decem tribubus, quotquot se correxerit. Vid. Jerem. 48, 17 et 49, 30.“

seiner Töchterstädte bezeichnet werden können. Es unterliegt also keinem Zweifel, dafs diese Erklärung unzulässig und eine blofse Aushülfe der Verlegenheit ist. — Nach einer anderen Erklärung (Rosenm., Juden zur Zeit des Hieron.) soll diese Stelle von einer Wiederbringung der Dinge, de rerum omnium ἀποκαταστασει, handeln und ein Fortbestehen der Heilsanstalten auch nach dem Tode für diejenigen verheifsen, denen die Mittel der göttlichen Gnade nicht in ihrem vollen Umfange zu Theil geworden sind. „Wenn man auch mit einigen", heifst es in der Berleburger Bibel, „die besondere Wiederbringung auch nach dem Tode noch zugiebt, so wird alles leicht und mag auch ganz eigentlich verstanden werden, also dafs kraft dessen auch noch endlich die Städte wieder Gnade erlangen werden. Die Meinung von einer Wiederbringung ist eine Hauptveranlassung des Glaubens an ein 1000jähriges Reich gewesen. Dafs mehrere Juden zur Zeit des Hieronymus diese Meinung hatten, ersehen wir aus dessen Commentar zu V. 55 (10). Allein diese Erklärung ist schriftwidrig

(10) Wo er schreibt : „Judaei inter caeteras fabulas, et interminabiles genealogias et deliramenta quae fingunt, etiam hoc somniant : in adventu Christi, quem nos Antichristum scimus, et in mille annorum regno, Sodomam esse restituendam in antiquum statum, ita ut sit quasi paradisus dei, et quasi terra Aegypti; et Samariam pristinam recipere felicitatem, ut de Assyriis revertantur in terram Judaeam. Legimus enim decem tribus captas a Phul et Salmanassar et Teglathphalassar regibus Assyriorum, et usque hodie ibi esse captivas, Jerusalem quoque tunc esse fabricandam, et omnes filias eius, urbes videlicet, et viculos, et castella quae sub ipsius futura sunt potestate, florituras ut prius floruerunt, et ipsam Jerusalem auro et argento, et pretiosis lapidibus exstruendam, de qua et Isaias vaticinetur (1, 26) : Constituam iudices tuos sicut prius, et consiliarios tuos sicut a principio; et post haec vocaberis civitas iustitiae mater civitatum, fidelis Sion, et nostra loquatur Apocalypsis". Ueber diesen Gegenstand spricht auch Servius ad Virgilii Eclog. IV, ad v. 4. Auch war bei den alten Persern die Meinung vorhanden, dafs nach Verlauf von 12,000 Jahren eine Wiederkehr aller Dinge, und selbst der Menschen, die dann ein jeder das, was sie recht und schändlich ehemals gethan haben, wiedersehen würden,

und widerstreitet der kirchlichen Lehre vom messianischen Reiche und den letzten Dingen. Da hier von den Gefangenen Sodoms geredet wird, diese Stadt mit ihren Bewohnern aber gänzlich untergegangen ist, so kann von einer Begnadigung ihrer spurlos verschwundenen Bewohner offenbar nicht mehr die Rede sein und Sodom in seinen Nachkommen nicht mehr begnadigt werden. Man kann daher nicht an eine physische Wiederherstellung der ehemals bewohnten Gegend Sodoms und Gomorrhas denken. Von einer Barmherzigkeit und Begnadigung durch Jehova kann nur gesprochen werden, wenn dieselben jenen Sündern zu Theil wird, die ehemals in Sodom gelebt haben oder doch dessen Nachkommen sind. — Nach einer dritten Erklärung, welche wir bei Origenes, Hieronymus und Anderen, und unter den neueren Auslegern bei Hävernick finden, steht Sodom hier blofs typisch und bezeichnet das Heidenthum oder die den Sodomitern ähnlichen Völker, wie 5 Mos. 30, 32; Jes. 1, 10; Jer. 23, 14; Apoc. 11, 8. Eine Begnadigung Sodoms, des Repräsentanten der Heidenwelt, würde dann eine Begnadigung der ganzen Heidenwelt verheifsen. Will Gott auch denjenigen, welche wie die Sodomiten sich mit schweren Sünden beladen haben, seine Gnade zuwenden und Heil bereiten, so könnte dieses ganz passend die Begnadigung der sündigen Heidenwelt bezeichnen. Es würde hier dann der Gedanke ausgedrückt, welcher sich Ezech. 47 findet, wonach das todte Meer durch das an der Thüre des Heiligthums entspringende und zu einem Strome anschwellende

---

stattfinden werde. Siehe J. F. Kleuker, Anhang zum Zendavesta, Bd. I, Th. I, p. 282. Ueber die ἀποκατάστασις der alten Aegypter ist Marsham, Can. Chron. p. 9 nachzulesen. Ueber die astronomischen Gründe, wodurch diese ganze Ansicht gestützt wird, hat Dupuis in der Dissertation sur les grands Cycles et sur des Catastrophes, qui les terminoient in dem Werke : „Origine de tous les cultes“, T. V, p. 453 ausführlich gehandelt.

Wasser gesund gemacht werden soll. Dafs ein bekanntes Volk und eine bekannte Person als Typus anderer Völker und Personen dienen kann, ist bekannt. So dienen die Edomiter, die Nationalfeinde Israels, zur Bezeichnung aller Feinde des Bundesvolkes und namentlich des Reiches Christi und David der König zur Bezeichnung des Messiaskönigs. Auf ähnliche Weise wird die Rückkehr des Bundesvolkes aus dem Exile und seine Bekehrung als eine neue Ausführung aus Aegypten, und die Wegräumung aller Hindernisse, die dem Eintritte in das messianische Reich entgegenstehen, als eine neue Austrocknung des arabischen Meerbusens bezeichnet (Jes. 11, 11 ff.). Jenes ist nur Substrat zur Schilderung des Zukünftigen. Wenn Hengst. gegen diese Auffassung bemerkt, dafs nur zunächst und direct Sodom gemeint sein könne, weil Sodom mit Samaria und Jerusalem zusammengestellt werde, und dafs sich hier eine specielle Beziehung auf Sodom, seine Sünden und seinen Untergang im Vorhergehenden (V. 48—50) finde, so ist dagegen zu erinnern, dafs hier Samaria auch Israel repräsentirt und Typus der 10 Stämme ist, und die Bekehrung derselben als eine Rückkehr nach Samaria bezeichnet wird. Repräsentirten Samaria und dessen Töchterstädte die 10 Stämme, so kann auch Sodom die Heidenwelt bezeichnen. Hat der Prophet hier nicht eine Wiederherstellung Samarias und eine Rückkehr seiner alten Bewohner dahin im Auge, so braucht dieses auch nicht bei Sodom und seinen alten Bewohnern der Fall zu sein. Steht Samaria für das Bundesvolk, so steht nichts der Annahme entgegen, dafs auch Sodom zur Bezeichnung der Heidenwelt gewählt ist. Dieser Ansicht ist auch Theodoret, der zu V. 16 bemerkt: *Αἰνίττεται διὰ τῶν Σοδόμων, καὶ τῆς Σαμαρείας, τὴν τῶν ἐθνῶν ἁπάντων καὶ τῶν Ἰουδαίων κατὰ ταυτὸν ἐσομένην εὐσέβειαν, καὶ τὴν εἰς ἕνα θεὸν πίστιν ἐκ τῆς νέας πρυτανευομένην διαθήκας.* Dafs der Prophet nicht an eine Wiederherstellung Sodoms und an eine Rückkehr seiner alten Einwohner aus dem

Exile denken konnte, wird man um so weniger in Zweifel ziehen können, weil ihm der völlige Untergang Sodoms und seiner Bewohner bekannt war. — Nach einer *vierten* Erklärung, die in neuerer Zeit insbesondere Hengst. zu begründen gesucht hat, soll hier von einer Begnadigung der Bewohner Sodoms und der übrigen Städte der Jordanaue in dem jenseitigen Dasein die Rede sein, so daſs hier eine alttestamentliche Parallelstelle zu 1 Petr. 3, 19. 20; 4, 6 wäre. Dafür soll vornehmlich V. 61 sprechen, wonach das hier Sodom verheiſsene Heil in seiner Aufnahme in das Reich Gottes und in der damit verbundenen Theilnahme an allen Gütern dieses Reiches bestehe. Gemeinsam sei diesen Stellen mit der unserigen der Gedanke, daſs alle vorchristlichen Gerichte nur einen vorläufigen Charakter trügen und nicht die letzte Entscheidung bringen könnten. In der ersteren, wo von den schweren Sündern vor der Sündfluth die Rede ist, schreibt der Apostel : *ἐν ᾧ (πνεύματι) καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασί ποτε, ὅτε ἀπεξεδέχετο, ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις νῶε, κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγαι, τουτέστιν ὀκτὼ ψυχαὶ διεσώθησαν δι' ὕδατος*; und in der zweiten von den Todten : *εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι.* Jenen frechen Sündern vor der Sündfluth sollen die hier vom Propheten genannten schweren Sünder Sodoms, welche die ganze Gattung der Sünder repräsentiren, entsprechen und nach demselben auch diesen durch die Predigt Christi Heil verheiſsen werden. Auf die Lehre, daſs den abgeschiedenen Heiden, als deren Repräsentanten die Sodomiter anzusehen seien, durch die Predigt Christi in der Unterwelt Heil zu Theil werde, soll auch indirect der Ausspruch desselben bei Matth. 12, 41 führen, indem er hier die Niniviten mit den Worten : *ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατάκρινοῦσιν αὐτήν· ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ. καὶ ἰδοῦ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε* als heilsfähig

erkläre. Noch näher liege Matth. 11, 22. 24 : *πλὴν λέγω ὑμῖν· Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως, ἢ ὑμῖν. πλὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι γῇ Σοδόμων ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ σοί.* Da nun Sodom nicht die vollendete Offenbarung der Gnade und des Heils von sich gestofsen (V. 23), und es ihm beim jüngsten Gerichte besser als Capernaum ergehen solle, so müsse vor dem letzten entscheidenden Gerichte Sodom noch dieselbe Heilsoffenbarung dargeboten werden, welche Capernaum dargeboten sei. Von dem Satze : *εἰ ἐν Σοδόμοις ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν σοὶ, ἔμειναν ἂν μεχρὶ τῆς σήμερον* sei das : „ich kehre zurück zu dem Gefängnifs Sodoms und ihrer Töchter", die unmittelbare Folge. Dafs bei dem letzteren das *οὐκ ἠθελήσατε* Matth. 23, 37 in Bezug auf die Einzelnen vorbehalten bleibe, verstehe sich nach der gesammten Schriftanschauung von selbst. Dafs aber an absolute, so zu sagen gewaltsame Wiederbringung nicht zu denken sei, beweise schon die nachdrückliche Erklärung des Propheten selbst in Kap. 47, 11. — Diese Gründe, wodurch Hengst. zu beweisen sucht, dafs Ezechiel hier von einer Bekehrung und einem zukünftigen Heile der Sodomiter und der übrigen Bewohner des Thales Siddim, der Jordanaue, durch die Predigt Christi in der Unterwelt weissage, sind nach unserer festen Ueberzeugung ohne alle Beweiskraft und haben Manches gegen sich. Dafs die Hengstenberg'sche Auffassung nicht die richtige sein könne, wird 1) schon daraus höchst wahrscheinlich, dafs in keiner anderen Stelle des A. T. von einer Bekehrung und einem zukünftigen Heile der in schweren Sünden gestorbenen Heiden die Rede ist. Es soll zwar durch Abrahams Samen, Christus, allen Völkern der Erde Heil zu Theil werden; allein diese Verheifsung bezieht sich auf die Bekehrung der Heiden zur wahren Religion und das durch dasselbe den Bekehrten zu Theil werdende Heil. Die Annahme der wahren Religion und das Leben nach derselben haben zwar glückliche Folgen für das jenseitige

Leben; aber nirgends wird diese Bekehrung in das jenseitige Leben versetzt. Wenn 2) in den Weissagungen und Verheifsungen im A. T. von einer Rückkehr aus der Gefangenschaft die Rede ist, so bezeichnet diese eine Rückkehr nach dem verheifsenen Lande oder doch den Eintritt in das neue Gottesreich, welches der grofse Nachkomme Davids gründen soll. So kann die Rückkehr der Gefangenen Samarias und seiner Töchterstädte nur ihre oder ihrer Nachkommen Rückkehr aus dem Exile nach dem Lande der Väter oder ihre Bekehrung zu dem einen wahren Gott und den Eintritt in das Reich des Messiaskönigs bedeuten. Dafs die Bekehrung und der Eintritt in das neue Gottesreich als eine Rückkehr nach Palästina, dem Lande Jehovas, bezeichnet wird, haben wir bereits öfters nachgewiesen. Repräsentiren die Gefangenen Samarias das Bundesvolk, so kann dieses auch bei den das Heidenthum repräsentirenden Sodomitern der Fall sein. Da die Rückkehrenden Samarias nicht die Weggeführten selbst sein können, so brauchen auch die Zurückkehrenden Sodoms nicht selbst Sodomiter zu sein. Bezeichnet nun die Rückkehr der Gefangenen Samarias hauptsächlich die Bekehrung Israels zu dem einen wahren Gott, den es verlassen, so kann die Rückkehr der Sodomiter die Bekehrung der Heiden bezeichnen. 3) In jenen Stellen des neuen Testamentes ist nicht von den Sodomitern oder überhaupt von den Heiden, sondern von den ungläubigen Sündern, auf welche die Predigt Noachs keinen bessernden Einfluſs ausübte, welche aber, als das angedrohte Strafgericht eintrat, ihren Unglauben bereuten, die Rede. Diese starben mit bufsfertiger Gesinnung und wurden dadurch erlösungsfähig. Wenn die Sodomiter und die Niniviter ein gnädigeres Urtheil erhalten sollen, als die ungläubigen und unbufsfertigen Israeliten oder Juden, so bezeichnet dieses nur einen geringeren oder gröfseren Grad der Schuld und Strafe. Jedenfalls folgt daraus nicht eine Verheifsung einer Begnadigung der wegen ihrer grofsen

und widernatürlichen Sünden vertilgten Sodomiter. Von einer Begnadigung derjenigen, die in Todsünden starben, ist, wie wir bereits bemerkten, nirgends in der heiligen Schrift die Rede. Wir können daher auch Hitzig nicht beistimmen, wenn er bemerkt: „Den Gedanken einer Begnadigung und Wiederherstellung Sodoms kann Ezechiel nur auf absolut supranaturalistischem Standpunkte fassen, kraft dessen Jehova in freier Willkür das Todte zum Leben erweckt. Sodom, welches ihm durch die vorhergegangene Deduction aufgenöthigt ist, von der Gnade auszunehmen, war zweckwidrig; und er behält es deshalb noch weiter bei". Von einer Begnadigung der Sodomiter im jenseitigen Dasein würde nur die Rede sein können, wenn sie vor dem Untergange ihre grofsen Sünden bereuet und Buſse gethan hätten. Der Untergang erfolgte plötzlich, und die Bewohner der Jordanaue hatten keine Zeit zur Buſse, wie die, welche bei der allmälig eintretenden grofsen Fluth zur Zeit Noachs ihr Leben verloren. Wenn von einer Begnadigung der Sodomiter die Rede sein soll, so würde etwa nur an die Kinder zu denken sein, welche sich noch keiner persönlichen Sünden schuldig gemacht hatten. Da aber Petrus von einer Predigt spricht, so würde angenommen werden müssen, daſs die Kinder sich in einer Entwicklungsstufe befunden hätten. Da allen Erklärungsversuchen mit Ausnahme des dritten mehr oder weniger wichtige Gründe entgegenstehen, so scheint uns dieser der einzig richtige zu sein. — Der Grund, warum zuerst von Sodom die Rede ist, liegt wohl darin, daſs dem Bundesvolke die Gröfse seiner Sünden vor Augen gestellt und angedeutet werden sollte, daſs zu seiner Beschämung die durch die Sodomiter repräsentirten Heiden früher als es selbst zum Heile gelangen werden. Der Prophet würde dann hier wie Jesaia andeuten, was Paulus im Briefe an die Römer 11, 25 sagt: *οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν ἀδελφοὶ τὸ μυστήριον τοῦτο, ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν, ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ καὶ οὕτω*

πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται. Dafs aber hier nur von einer Bekehrung Israels im Grofsen und Ganzen die Rede ist, erhellet daraus, dafs das Heil von dem Bundesvolke ausgehen soll. Das Vorangehen der Heiden in dem Heilsgenufs erhält also dadurch eine Ergänzung und Beschränkung. Dafs ein Theil der Juden, wenn auch nur ein geringer, früher als die Heidenwelt in das Reich Christi eintreten soll, verheifst auch V. 61. — Die Phrase שׁוּב שְׁבוּת kommt im A. T. oft von der Zurückführung der Gefangenen in das Vaterland vor, wie aus Ezech. 29, 14; 39, 25; Jerem. 29, 14; 30, 3; 48, 47; Am. 9, 14; Joel 4, 1; Zeph. 3, 20; Ps. 14, 7; 53, 7; 126, 4 erhellt. Dafs שׁוּב in Kal auch causative Bedeutung wie in Hiph. הֵשִׁיב habe, und *zurückführen, zurückbringen, herstellen* bezeichne, darüber läfst diese Phrase und 4 Mos. 10, 36; Ps. 54, 7; 85, 5; Nah. 2, 3; Job 39, 22; Sprüchw. 12, 14 und andere Stellen keinen Zweifel. שְׁבוּת und שְׁבִית (von שָׁבָה, arab. سَبَا, syr. ܫܒܐ *gefangen nehmen, gefangen wegführen* (1 Mos. 31, 26; 34, 29; 1 Kön. 8, 48), dann *wegführen*, z. B. eine Habe (2 Chron. 21, 17), oder Vieh (1 Chron. 5, 21), bezeichnet eigentl. *Gefangenschaft* (4 Mos. 21, 29), *Wegführung*, *das Verlorene* (Job 42, 10), und concret *die Gefangenen, Weggeführten.* In der Bedeutung : *Gefangenschaft*, *captivitas* haben auch Aquila und Symmachus שְׁבִית genommen. Die Masorethen wollen nicht שְׁבִית, sondern, wie die Punktation zeigt, שְׁבוּת gelesen wissen. Nach Hengst. soll שְׁבוּת die Bedeutung *Gefängnifs*, und שׁוּב hier, wie sonst oft, die Bedeutung : *zurückkehren* haben. Er übersetzt : *Und ich kehre zurück zu ihrem Gefängnifs, zu dem Gefängnifs Sodoms und ihrer Töchter und zu dem Gefängnifs deines Gefängnisses in ihrer Mitte.* Zu dieser Uebersetzung, welche wir für unrichtig halten, ist Hengst. ohne Zweifel geführt worden, weil er glaubte, dafs der Prophet hier von dem Aufenthalte der Sodomiter, d. i. der Heiden im Scheol, welchen Christus in demselben

gepredigt habe, spreche. Dafs diese Auffassung unserer Stelle unzulässig sei, haben wir bereits oben dargethan. Gegen die Uebersetzung und daher gegen die Erklärung spricht auch, dafs שְׁבוּת oder שְׁבִית an keiner Stelle des alten Testamentes *Gefängnifs* bedeutet, und in dieser Bedeutung nach שׁוּב : *zurückkehren* die Präposition אֶל wie 1 Mos. 8, 12; 22, 19; 37, 29, oder לְ 1 Kön. 8, 33; Ps. 22, 28, oder עַל 2 Chron. 30, 9, oder עַד Jes. 19, 22; Joel 2, 12; Am. 4, 6 fordern würde. Das *zurückkehren* würde auch ein früheres Dagewesensein voraussetzen, was doch an keiner Stelle der heil. Schrift gesagt wird. — Wollte man nun auch zugeben, dafs Gefängnifs für Gefangenschaft stehen könnte, so müfste doch jedenfalls nach שׁוּב eine Präposition stehen, wodurch das *wohin* oder *zu welchen* bezeichnet wird. — Dafs die *Töchter* (בְּנוֹת) Sodoms und Samarias die zu Sodom und Samaria gehörenden Städte bezeichnen, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Zur Verdeutlichung hat daher der Chaldäer das בְּנוֹתֶיהָ auch durch כְּפָרָנָהָא *villae eius* wiedergegeben.

V. 54 : לְמַעַן תִּשְׂאִי כְלִמָּתֵךְ וְנִכְלַמְתְּ מִכֹּל אֲשֶׁר עָשִׂית בְּנַחֲמֵךְ : אוֹתָן *Damit du deine Schmach tragest, und vor Allem, was du gethan, erröthest (beschämt werdest), indem du sie tröstest.*

Nach diesem Verse, welcher sich an V. 52 anschliefst, soll die Stadt Jerusalem ihre verdiente Schmach, d. i. die oben beschriebene Strafe der Gefangenschaft, so tragen, dafs sie zwar einst wiederhergestellt wird, aber nicht allein, sondern in Mitte jener doch eigentlich viel besseren Schwestern (Samaria und Sodom), damit sie sich in tiefem Bewufstsein ihrer eigenen Schmach nie wieder für besser halte als andere, vielmehr durch ein reumüthiges Bekenntnifs ihrer gröfseren Schuld und durch ihr Mitleiden, d. i. durch Erduldung derselben Leiden, sie tröste. Seine Schmach tragen ist s. v. a. sie erdulden, vgl. V. 52; 32, 24. 25. 30. Darin, dafs auch die Bewohner Judas und insbesondere

der heil. Stadt Jerusalem, worauf sie stolz waren, ins Exil wandern müssen, und das reumüthige Bekenntniſs ihrer gröſseren Schuld ablegen und ihr Leiden als ein verschuldetes bezeichnen, lag für die Bewohner Samarias und der Heiden ein Trost. — Der Alex. hat erleichternd בְּכָעַסֵךְ אֹתִי *ἐν τῷ παροργίσαι με* statt בְּנָחֲמֵךְ אֹתָן gelesen.

V. 55 : וַאֲחוֹתַיִךְ סְדֹם וּבְנוֹתֶיהָ תָּשֹׁבְנָה לְקַדְמָתָן וְשֹׁמְרוֹן וּבְנוֹתֶיהָ תָּשֹׁבְנָה לְקַדְמָתָן וַאַתְּ וּבְנוֹתַיִךְ תָּשֹׁבְנָה לְקַדְמַתְכֶן : *Und deine Schwestern, Sodom und ihre Töchter, sollen zu ihrem Vorigen zurückkehren* (Ew. : *zu ihrem früheren Stande wiederkommen*), *und Samaria und ihre Töchter sollen zurückkehren zu ihrem Vorigen, und du und deine Töchter sollt zurückkehren zu eurem Vorigen.*

Hier verheiſst der Prophet eine Wiederherstellung des früheren Zustandes uud Glücks. Auch Sodom und die Töchterstädte, welche früher von der stolzen und hochsprechenden Schwester Jerusalem so sehr geschmäht und in Verachtung gebracht wurden, wie Jerusalem, das nun gegenwärtig selbst von seinen Feindinnen, den Assyrern, Chaldäern, Philistäern und anderen verächtlich behandelt und geschmäht wird, sollen wiederhergestellt werden und zu ihrem früheren Glück gelangen. Da nach dem oben zu V. 53 Gesagten hier nicht von einer Wiederherstellung der mit ihren Einwohnern untergegangenen Städte in der Jordanaue die Rede sein kann, sondern hier Sodom mit den Tochterstädten als Repräsentant der Heidenwelt erscheint, wie Samaria mit seinen Tochterstädten als Repräsentant des Bundesvolkes, so kann jene Rückkehr hauptsächlich nur eine Bekehrung der sündigen Heidenwelt und des Bundesvolkes bezeichnen, welches von dem Propheten als eine Rückkehr in das Vaterland geschildert wird. Durch schwere Sünden war Israel nicht bloſs in ein physisches, sondern, was weit schlimmer war, in ein geistiges Exil und in die Entfernung und den Abfall von dem einen wahren Gott Jehova gekommen, aus welchen es derselbe

wieder zurückführen will. Diese Darstellungsweise lag dem Propheten um so näher, da während des alten Bundes Canaan das Land Gottes und seiner Verehrer war, und die in der Entfernung von Jerusalem in Canaan und aufser demselben Wohnenden dahin wallfahrteten und von ihrem Glauben und ihrer Verehrung des einen wahren Gottes Zeugnifs ablegten. Soll nun nach den Verheifsungen des A. B. dereinst die ganze Erde ein Gottesreich oder Canaan werden, so kann der Eintritt in dasselbe als eine Zurückführung nach Canaan und Sodom bezeichnet werden. Die Zurückführung bezeichnet daher ein Glück höherer und geistigerer Art, als das frühere. Dafs der Prophet hier hauptsächlich die messianischen Zeiten im Auge habe und von den segensreichen Wirkungen des messianischen Reiches und dem glücklichen Zustande der treuen Anhänger aller Völker auf der Erde spreche, dafür zeugen die auf unsere Stelle sich beziehenden Worte des Petrus Apstgsch. 3, 21, wo er von der messianischen Zeit bis zum Weltende sagt : *ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἀχρὶ χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων, ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων αὐτοῦ προφήτων*, vgl. 1 Petr. 1, 5; 2 Petr. 3, 13. *ἄχρι* bezeichnet nicht *donec, usque ad*, sondern *dum, quamdiu*, so dafs der Sinn ist, wie lange die Zeiten des neuen Bundes dauern. Dafs Petrus von den messianischen Zeiten rede, erhellt aus V. 22—26, wo er 5 Mos. 18, 15 und 1 Mos. 22, 18 anführt, und die Erfüllung jener Stellen in die Zeiten nach Christus setzt. Die Schreibung תָּשֹׁבְנָה statt des gewöhnlichen תָּשֻׁבְנָה, wie oft im Pentateuch, ist bekannt. קַדְמָה bezeichnet eigentlich *Voriges, Früheres*, dann einen früheren Zustand. „*Ἡ ἀδελφὴ σου Σοδ* . . . des Alex. ist blofse Conjectur; denn wie אָח auch der Neffe ist, so kann אָחוֹת auch von der Nichte gesagt werden. Die auf Samaria sich beziehenden Worte hat der Alex. übergangen, obgleich sie zumal hinter V. 53 eine Forderung der Concinnität ist“ (Hitzig).

V. 56. 57. 58 : וְלוֹא הָיְתָה סְדֹם אֲחוֹתֵךְ לִשְׁמוּעָה בְּפִיךְ בְּיוֹם גְּאוֹנֵךְ : בְּטֶרֶם תִּגָּלֶה רָעָתֵךְ כְּמוֹ עֵת חֶרְפַּת בְּנוֹת־אֲרָם וְכָל־סְבִיבוֹתֶיהָ בְּנוֹת פְּלִשְׁתִּים הַשָּׁאטוֹת אוֹרָךְ מִסָּבִיב : אֶת־זִמָּתֵךְ וְאֶת־תּוֹעֲבוֹתַיִךְ אַתְּ נְשָׂאתְים נְאֻם־יְהוָה : *Und doch* (Ew. : *obwohl*) *hatte* (Hävernick : *war*) *deine Schwester Sodom keinen Ruf* (Hävern. : *nicht . . . zur Lehre*) *in deinem Munde am Tage deines Hochmuths* (Ew. : *deiner Hoffährtigkeiten,* de Wett. : *deines Stolzes,* Hävern. : *Glanzes*); *bevor deine Bosheit aufgedeckt wurde, so wie du jetzt* (11) *der Hohn* (de Wett. : *wie zur Zeit der Schande*) *der Töchter Arams bist und aller umliegenden Töchter der Philister, derer die dich ringsum verachten* (de Wett. : *welche nun die Geifsel* [des Spottes] *überall gegen dich schwingen*). *Deine Unzucht* (de Wett. : *Laster,* Hengst. : *deine Verbrechen*) *und deine Gräuel — du trägst sie! ist der Ausspruch Jehovas.*

Der Prophet will hier sagen : ehemals, als du Juda dich in Ruhe und Wohlstand befandest, sahest du auf Sodom (die Heidenwelt) mit Verachtung herab und hieltest dich für besser als jenes; jetzt aber, nachdem deine Bosheit durch das göttliche Strafgericht, welches die Assyrer und Philister und insbesondere die Chaldäer über dich gebracht, aufgedeckt ist, und du in den Leidensstand getreten bist, bist du zur Verachtung und zum Hohn und Spott aller deiner Nachbarn geworden und leidest in Folge deiner grofsen Vergehen nicht minder, wie das früher von dir verachtete Sodom die Strafe seiner Sünden litt. Nachdem Juda Sodom im Elende der Sünde gleich geworden, wird ihm, nachdem Sodom ihm auch in der Erlösung gleich geworden, die Lust, auf dasselbe stolz herabzusehen, vergangen sein. Nach Hävern. will der Prophet sagen : „nicht diente das warnende Beispiel So-

(11) Für עֵת ist mit dem Alex. *ὃν τρόπον νῦν . . εἶ* und Ewald wahrscheinlich אַתְעַתְּ wie 23, 43, vgl. 27, 34 zu lesen.

doms dir zur Lehre, so dafs dein Mund davon überströmte, voll davon war, man daraus entnehmen konnte, welchen Eindruck sie gemacht hatte". Das וְ vor לֹא ist hier, wie öfters vor Gegensätzen (Richt. 16, 15; 1 Mos. 20, 3; Job 6, 26), mit *und doch* wieder zu geben. שְׁמוּעָה bezeichnet hier *Ruf* oder *Namen*, den man hört und mit Anerkennung erwähnt. Eigentlich bedeutet שְׁמוּעָה, das part. pass. in Kal, etwas, was gehört, angehört wird, sei es Gutes (Sprüchw. 15, 30; 25, 25), oder Böses (Jerem. 49, 23; Ps. 112, 7). — Hengst. fafst wie Hitzig die Worte des 56. Verses als Frage, indem er übersetzt : „Und war nicht Sodom deine Schwester als Gespräch (Hitz. : Predigt) in deinem Munde am Tage deines Hochmuthes?" Es soll der Sinn sein : „ging nicht der Mund über von Erzählungen, wie einst Sodoms furchtbare Sünde eine eben so furchtbare Strafe gefunden?" Da der von uns angegebene Sinn ganz passend und die Frage nicht angedeutet ist, auch von keinem alten Uebersetzer ausgedrückt wird, so halten wir die Hengstenberg'sche Uebersetzung und Erklärung für unzulässig. Unserer Auffassung beistimmend übersetzen Dereser : „Sodom, deine Schwester, wurde nicht gehört aus deinem Munde, zur Zeit deines Stolzes", und de Wette : „Und doch wurde der Name Sodoms, deiner Schwester, gar nicht gehört aus deinem Munde, am Tage deines Stolzes". Dereser fügt zur Erklärung bei : „Zur Zeit deines freundschaftlichen Verkehrs mit den mächtigen Assyrern, der dich auf deine Nachbarn mit Stolz herabblicken liefs, hieltest du die Moabiter und Ammoniter, welche durch ihren Stammvater Lot mit dir verwandt sind, für so verächtlich, dafs du sie nicht würdigtest, nur ihren Namen auszusprechen". Wir haben aber oben nachgewiesen, dafs Ezechiel hier nicht die Moabiter und Ammoniter im Auge haben könne. Der Name אֲרָם (*Hochland*) bezeichnet *Syrien* und die Syrer, und umfafst im weiteren Sinne auch Mesopotamien. — שְׁאָט (mit

Kamez impuro) von שׁוּט, aram. שְׂטָא *verachten*) bezeichnet hier wie Ezech. 25, 6 *Verachtung* mit Hochmuth. — זִמָּה (von זָמַם auf etwas *sinnen, ersinnen, Pläne entwerfen* [1 Mos. 11, 6; Klagl. 2, 17; Sprüchw. 31, 16], insbesondere *Böses sinnen* [Sprüchw. 30, 32]), bezeichnet *Plan, Vorhaben* (Job 17, 11; Sprüchw. 24, 8; 21, 27), und dann im üblen Sinne *Arglist, Anschlag, Laster, Schandthat* (Ps. 26, 10; 119, 150), und insbesondere die Sünde der *Unzucht* (3 Mos. 18, 17; Job 31, 11; Ezech. 22, 9. 11; 23, 44). — תּוֹעֵבָה (von dem in Kal ungebräuchlichen תָּעַב in Piel *verabscheuen* [5 Mos. 7, 26; Job 9, 31; Ps. 5, 7], dann causat. *Abscheu einflöfsen* [Jes. 49, 7] und *zum Abscheu machen* [Ezech. 16, 25]), bezeichnet eigentl. etwas Abscheuliches, Gräuliches, Abscheu, Gräuel (Sprüchw. 21, 27; 28, 9), und wird besonders von Götzenbildern und andern zum Götzendienste gehörenden Dingen gebraucht (1 Kön. 14, 24; 2 Kön. 16, 3; 21, 2; 23, 13; Ezech. 16, 2). — Die Töchter Arams sind die dortigen Städte (siehe V. 27). Das Prät. כְּשָׂאתִים ist als erster Modus *mufst du tragen* zu übersetzen, weil im Munde Jehovas von einer gewissen Zukunft die Rede ist.

V. 59. 60. 61 : כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי יֱהוִה וְעָשִׂיתִי אוֹתָךְ כַּאֲשֶׁר עָשִׂית אֲשֶׁר־בָּזִיתָ אָלָה לְהָפֵר בְּרִית : וְזָכַרְתִּי אֲנִי אֶת־בְּרִיתִי אוֹתָךְ בִּימֵי נְעוּרָיִךְ וַהֲקִימוֹתִי לָךְ בְּרִית עוֹלָם : וְזָכַרְתְּ אֶת־דְּרָכַיִךְ וְנִכְלַמְתְּ בְּקַחְתֵּךְ אֶת־אֲחוֹתַיִךְ הַגְּדֹלוֹת מִמֵּךְ אֶל־הַקְּטַנּוֹת מִמֵּךְ וְנָתַתִּי אֶתְהֶן לָךְ לְבָנוֹת וְלֹא מִבְּרִיתֵךְ : *Denn so spricht der Herr Jehova : so thue ich denn mit dir, wie du gethan hast, die du den Schwur verachtest, ein Bündnifs zu brechen! Aber* (Ew. : *denn*) *ich gedenke meines Bundes mit dir in den Tagen deiner Jugend, und errichte dir einen ewigen Bund, — dafs du deiner Wege gedenkest und erröthest, indem* (Hitz. : *wenn*) *du deine Schwestern, die gröfser sind als du, zu denen, die kleiner sind als du* (Ew. : *indem du deine gröfseren und kleineren Schwestern*) *erhältst (empfängst) und ich sie dir zu Töchtern gebe — doch nicht nach deinem Bunde.*

Jehova verkündigt hier als seinen Entschluſs, daſs er zwar das eid- und bundbrüchige Juda, wie es verdient habe, strafen wolle, aber dennoch sein Erlöser sein werde, nicht nach seinem Verdienste, und weil der alte Bund gehalten wäre, sondern aus reiner Gnade und Liebe, um den Jer. 31, 31 ff. (vgl. 37, 26; Jes. 54, 8. 10) erwähnten neuen und ewig dauernden Bund mit ihm zu schlieſsen und es im Bewuſstsein seiner Sünde und seiner Erlösung zu jener Besonnenheit zu führen, welche mitten in der geistigen Herrschaft über andere (denn diese soll es allerdings haben) doch nie zu Hochmuth gegen diese verleitet. Die menschliche Untreue hebt Gottes Treue nicht auf. — Die gröſseren und kleineren Schwestern sind die gröſseren und kleineren Mitvölker, vgl. V. 46. Bei dieser Bezeichnung liegt die Anschauung von dem Menschengeschlechte als einer groſsen Familie zu Grunde und die wichtige Lehre von der Abstammung von einem Paare wird vorausgesetzt. Wenn der Prophet hier von den Schwestern überhaupt spricht, so giebt er dadurch zu erkennen, daſs Sodom und Samaria im Vorhergehenden Repräsentanten eines groſsen Complexes sind. Der Heidenvölker als *Töchter* Jerusalems geschieht zuerst im Hohenliede 1, 5 Erwähnung. Das Heil soll nach unserer Stelle also allen Völkern zu Theil werden und ist ein gemeinsames, es nimmt aber von den Juden seinen Ausgangspunkt und wird durch dieselben den übrigen Völkern zu Theil. Stark bemerkt: „ex gente Judaica non solum ortus est Christus salvator mundi, sed et omnes apostoli et discipuli Christi Judaei erant: illi igitur dum gentes ad fidem Christianam converterunt, spiritualiter eos generarunt, ut Paulus dicit 1 Cor. 4, 51: ego vos generavi in Christo“. Die hohe Ehre und der groſse Vorzug, daſs Juda ihre Schwestern zu Töchtern erhält, erfüllt sie mit Scham, da dieses ohne alles Verdienst geschieht. Die von Juda ausgehende Bekehrung der gröſseren und kleineren Heidenvölker zu der einen wahren Religion erscheint hier als

eine geistige Zeugung. Alle Völker, welche an den wahren Gott glauben und der Lehre des Messias ergeben sind, werden Töchter der Mutterkirche zu Jerusalem, der Hauptstadt der neuen Theokratie, wie Jes. 54 ihr schon früher verheifsen hatte. Es liegt darin, dafs die Schwestern zu Töchtern werden, das Verhältnifs der Unterordnung und Abhängigkeit ausgedrückt. Der Prophet hebt hier noch hervor, dafs der grofse Vorzug, der Juda dadurch zu Theil werde, nicht in Folge der Erfüllung der Bundespflichten, sondern aus Gnade und Liebe geschehe. Vilalpandus: „Sed potius ex vi pacti mei et promissionis factae Abrahamo". Piscator: „Non propterea quod tu digna sis hac aggregatione gentium, ut quae foedus servaveris, sed ex mera gratia". Der Bund deiner Jugend ist, wie wir oben gezeigt haben, der bei dem Auszuge und insbesondere am Sinai mit Israel geschlossene. Israel soll nicht blofs zahlreich werden, wie die Sterne des Himmels und wie der Sand am Ufer des Meeres, sondern es soll sich auch einer göttlichen Offenbarung und Leitung zu erfreuen haben und von ihm alles wahre Heil der Völker ausgehen. Zu dieser zahllosen Menge gelangt Israel aber, wie wir oben gezeigt haben, hauptsächlich durch die Adoptivkinder aus den bekehrten Heiden. — V. 59 macht den Uebergang zum Gegensatze. Das עשׂית wird vom Kri richtig עָשִׂיתִי erklärt, vgl. Job 42, 2; Ps. 16, 2. — Das in Kal ungebräuchliche פָּרַר s. v. a. פּוּר, im Talmud und arab. פַּרְפַּר, فَرْفَرَ *zerbrechen* wird in Hiph. הֵפֵר nur tropisch von dem Bruche des Bundes (3 Mos. 26, 44; Jes. 33, 8), des Gesetzes (Ps. 119, 126), und von der Vernichtung der Gelübde (4 Mos. 30, 9. 13), des Rechtes (Job 40, 8), der Gottesfurcht (Job 15, 4) und der Vereitelung eines Anschlages (2 Sam. 15, 34; Ps. 33, 10) gebraucht. — Für die Präposition אֵת *mit* (1 Mos. 4, 1; 43, 10; 2 Kön. 6, 16) wird bei Jeremia, Ezechiel und in den Büchern der Könige nach einer Ver-

wechselung אוֹת, אֹת geschrieben. — Das nur im Plural vorkommende נְעוּרִים (denominat. von נַעַר *Knabe, Jüngling*), bezeichnet *Knabenzeit, Kindheit* (1 Mos. 46, 34), *Jugend, Jünglingsalter* (Ps. 71, 5. 17) und wird dann bildlich von der Zeit gebraucht, wo Israel in Aegypten und später zu einem grofsen Volke heranwuchs, vgl. Jer. 2, 2; 3, 4; Ezech. 16, 22.

V. 62. 63 : וַהֲקִימֹתִי אֲנִי אֶת־בְּרִיתִי אִתָּךְ וְיָדַעַתְּ כִּי־אֲנִי יְהוָה׃ לְמַעַן תִּזְכְּרִי וָבֹשְׁתְּ וְלֹא יִהְיֶה־לָּךְ עוֹד פִּתְחוֹן פֶּה מִפְּנֵי כְלִמָּתֵךְ בְּכַפְּרִי־לָךְ לְכֹל־אֲשֶׁר עָשִׂית נְאֻם אֲדֹנָי יֱהוִה׃ *Und* (Ew. : *so*, de Wett. : *sondern*) *ich errichte meinen Bund mit dir, dafs du erkennest, dafs ich Jehova bin; — damit du gedenkst und dich schämest, und den Mund nicht mehr aufthun mögest* (Ew. : *kein Mundbreitmachen mehr habest*) *vor deiner Schmach, indem ich dir verzeihe alles, was du gethan, ist der Ausspruch Jehovas.*

Durch die Errichtung meines neuen Bundes, wonach ich dir alle Völker zu Kindern geben will, sollst du erfahren, dafs ich Jehova, d. i. der unveränderliche und treue, bin, der die dem Abraham, Isaak und Jakob gegebene Verheifsung sicher erfüllt, dafs durch deren Samen alle Nationen der Erde gesegnet werden sollen (1 Mos. 12, 3; 22, 18; vgl. Jes. 49, 23; 60, 16). Jehova will mit seinem Volke einen Gnaden- und Liebesbund errichten, damit es mit Reue über seine Vergehungen erfüllt und zum Geständnifs gebracht werde, dafs seine Begnadigung nur eine Folge der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade sei. Je gröfser die Gnade ist, die dem Undankbaren erwiesen wird, desto gröfser ist die Scham wegen des schmählichen Abfalles. — V. 62 enthält die Wiederaufnahme von V. 60 b, während in V. 63 verstärkt der V. 61 zurückkehrt. Vgl. 29, 21 und 24, 27; 33, 22.

Ezech. 17, 22—24 (12).

Diese messianische Stelle bildet den Schluſs einer Rede, worin der Prophet den auf Israel und seinem Könige lastenden Verrath bildlich und eigentlich schildert. Der Prophet soll auf Jehovas Geheiſs dem Hause Israel folgendes Gleichniſs und dessen Deutung vortragen : Ein groſser Adler (Nebucadnezar), welcher jetzt mit seinen langen Flügeln und bunten Farben (den aus sehr verschiedenen Völkern bestehenden Truppen) die Erde füllt, kam zum Libanon (d. i. Palästina, Jes. 37, 24, Deres. : Jerusalem), knickte die höchste Spitze dieses prachtvollen Waldes (den König Jechonia, Jer. 22, 20 ff.) und nahm ihn mit sich (gefangen) nach dem Canaan-Lande (Babylonien) und setzte ihn in die groſse Krämerstadt Babel (welche jetzt an die Stelle der alten Krämer, der Canaaniter oder Phönicier, gesetzt zu sein scheint, 16, 29); nahm dann (statt dieser hohen Ceder) ein Reis aus dem Lande (den eingeborenen Zedekia, der König werden sollte), und setzte ihn zwar in fruchtbares wasserreiches Land (Palästina), wie einen Strauch oder eine Weide, die man an reichliches Wasser pflanzt, aber mit der Absicht, daſs er statt eine hohe stolze Ceder nur wie ein hängender niedriger Weinstock würde, der seine Zweige zu seinem Herrn (Nebucadnezar, dem Chaldäer) hinwendete und seine Wurzeln ihm unterwürfe; und so geschah es (der Chaldäer setzte Zedekia als seinen Vasallen ein, ein

---

(12) Specimen exegeticum et criticum exhibens commentarium in cap. XVII vaticiniorum Ezechielis. Scripsit et ad consequendum theologiae doctoratum in Acad. Lugduno-Batava publice defendit J. V. Giese, v. D. M. in coetu Teleio-baptistarum, qui congregatur in pagis Koog et Zaandick. Amstelodami, Müller et Soc. 1836, 105 Seiten lateinischer und 30 Seiten hebräischer Text. 8. Anerkennend beurtheilt in Rheinwald's allgem. Repertorium Bd. XVIII, September-Heft. 1837, S. 195.

Weinstock kann kein hoher stolzer, aber doch immer ein ganz üppiger Baum werden, Zedekia hätte auch so zufrieden sein können) (V. 3—6). Aber zu einem anderen Adler (dem ägyptischen Könige) krümmte und schob (betrügerisch, verrätherisch) dieser Weinstock von den schönen Beeten aus, wo er stand (von Jerusalem aus), seine Aeste und Zweige, hoffend, der würde ihn besser tränken (V. 7); es geschah dieses aber ohne alle Ursache, denn er ist (vom Chaldäer) nicht schlecht gepflanzt, er könnte (auch ohne Verrath) in einem so schönen Boden (Palästina) recht glücklich sein (V. 8). Und wohl kann man hier sogleich die Frage hinzufügen : wird er (bei diesem bösen Benehmen) Glück haben? wird nicht vielmehr er (der Chaldäer) ihn zerschlagen und dürre machen — nicht einmal durch grofse Heeresmacht (V. 17) — um ihn ganz auszureifsen (ins Exil zu schleppen) (V. 16)? wird nicht der erste Sturm aus Osten (Chaldäa) genügen? (V. 9. 10). Bei der V. 11 folgenden Auflösung des Räthsels (der Erklärung des Gleichnisses), die Ezechiel selbst giebt und die sich ganz an jenes hält (V. 11—21), wird vor allem die völlige Unmöglichkeit hervorgehoben, dafs der, welcher so bestimmt durch Eid und Bündnifs sich verpfändet hat, durch den Treubruch Glück haben könne : denn der Eid war zugleich ein Eid gegen Jehova! Ohne ein grofses Heer gegen Aegypten zu verwenden, reicht dem Chaldäer zum Siege und zur Zerstörung seine Belagerungskunst hin. Aber freilich kann diese Zerstörung nicht die letzte sein, was die wahre Weissagung erreicht und ersehnt, und so folgt V. 22—24 die Schilderung der messianischen Zeit, worin dieselben Bilder, welche oben angefangen sind, nun eine ganz andere Beziehung erhalten. Nicht ein chaldäischer König, sondern Jehova selbst nimmt einen jungen zarten Zweig (Jes. 11, 1 ff.) von jenem Gipfel der hohen Ceder (den Messias), um ihn auf hohem und erhöhtem Berge (Zion, nach Jes. 2, 2 ff.) festzupflanzen, damit er eine hohe Ceder werde, unter deren Schatten alle Vögel

(Völker) nisten können — dies alles zur Mehrung und Befestigung der Erkenntnifs des wahren Gottes. Vgl. 20, 40; 34, 14. Die übrigen Bäume sehen ihr wunderbares Wachsthum und erkennen daraus, dafs Jehova es ist, der alle Bäume erhöht und erniedrigt. Mit einiger Modification findet sich dieses Bild mit einer Ausdeutung Matth. 13, 32, wo an die Stelle des dünnen Reises von der hohen Ceder das Senfkorn gebraucht ist. *Ὃ μικρότερον μέν*, heifst es, *ἐστὶ πάντων τῶν σπερμάτων· ὅταν δὲ αὐξηθῇ μεῖζον τῶν λαχάνων ἐστὶ καὶ γίνεται δένδρον, ὥστε ἐλθεῖν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῦν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.* Der Grund dieser Modification liegt wohl darin, dafs Christus nach seinem Zwecke nur den Fortschritt des neuen Gottesreiches, wie es mit seiner Erscheinung im Fleische begann, aus geringen Anfängen zu herrlicher Vollendung darstellen will, während der Prophet die Aufgabe hat, über den Verlust der früheren Herrschaft zu trösten, und also nicht blofs die Niedrigkeit, sondern auch die Erniedrigung zu symbolisiren, und diese als blofsen Durchgangspunkt von der früheren Höhe zu unendlich gröfserer darzustellen (13).

(13) Dafs V. 22 — 24 eine wirkliche messianische Weissagung enthalte, erkennt auch Hitzig an. Und Dereser bemerkt: „Wenngleich das Reich Juda durch die Treulosigkeit des Königs Zedekias zerstört wird, so soll doch aus der Familie Davids ein König abstammen, dessen Reich über den ganzen Erdkreis sich erstrecken wird. Der jüdische Königssprofs, den Nebucadnezar in die Ebene pflanzte, blieb niedrig, und wurde bald mit der Wurzel ausgerissen. Der Königssprofs aus Davids Geschlecht, den ich auf einen hohen Berg pflanzen werde, soll ein hoher Cedernbaum werden, immer grünen, und allen Vögeln zur Zufluchtsstätte dienen. — Dafs hier der Familie Davids ein von Jechonias, dem *Wipfel des Cedernbaums* V. 3 abstammender König verheifsen werde, ist offenbar. Dafs unter den Nachkommen des Jechonias niemand zur königlichen Würde gelangte, ist ebenso offenbar. Denn Serubabel, von welchem einige Juden diese Stelle erklären, war kein König, und die israelitischen Könige nach den Zeiten der Makkabäer waren nicht vom Geblüte Davids, sondern vom Stamme Levi. Wenn also

Nach der Stellung, welche die Weissagung Kap. 17 in der chronologisch geordneten Sammlung zwischen dem Abschnitte Kap. 8—11, aus dem 6. Monate des 6. Jahres, und Kap. 20 aus dem 5. Monate des 7. Jahres seit der Wegführung des Jojachin einnimmt, gehört sie in die Zeit kurz nach der vorhergehenden. Sie ist also wohl 4—5 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems ausgesprochen. Die Darstellung mächtiger Könige und ihrer Reiche als hoher Bäume, voller Aeste und Zweige, ist babylonisch, indem dieses Bild sich auch Dan. 4, 8. 9 findet, wo es in der Beschreibung von Nebucadnezars Traume heifst: „Grofs war der Baum (Nebucadnezar) und stark, und seine Höhe reichte an den Himmel und sein Anblick bis an die Enden der Erde. Sein Laub war schön und seiner Frucht viel, und Nahrung für alles daran; unter ihm schatteten sich die Thiere des Feldes, und in seinen Zweigen wohnten die Vögel des Himmels, und von ihm nährte sich alles Fleisch". In der Deutung heifst es V. 19: „der Baum bist du, o König". Eine merkwürdige Uebereinstimmung mit Daniel findet sich auch Ezech. 31, 3 ff., wo Assur als eine Ceder auf dem Libanon erscheint, schön belaubt, ihr Gipfel bis in die Wolken reichend; in ihren Zweigen nisteten alle Vögel des Himmels, und unter ihren Aesten gebaren alle Thiere des Feldes, und in ihrem Schatten wohnten viele Völker.

V. 22: כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יֱהוִה וְלָקַחְתִּי אֲנִי מִצַּמֶּרֶת הָאֶרֶז הָרָמָה וְנָתָתִּי מֵרֹאשׁ יֹנְקוֹתָיו רַךְ אֶקְטֹף וְשָׁתַלְתִּי אֲנִי עַל הַר־גָּבֹהַּ וְתָלוּל: *So spricht der Herr Jehova: aber* (Ew.: *dann aber*) *ich nehme von dem Wipfel* (Ew.: *der hohen Krone*) *der hohen*

---

diese Weissagung erfüllt sein soll, so mufs sie nothwendig vom Messias verstanden werden". Dafs hier von demselben Messias-König wie Ps. 2, 6; 1 Mos. 49, 10 und Jes. 11, 1 die Rede sei, behaupten auch Hieron., Theodoret, sowie die neueren Ausleger Allioli, Bade, Loch-Reischl, Hävernick, Hengstenb. u. A.

Ceder und setze ab von seiner Krone ein zartes Reis (Ew. : *von den höchsten ihrer Schöfslinge pflücke ich einen zarten*) *und pflanze (ihn) auf einen hohen und erhöhten* (Hengst. : *erhabenen*) *Berg.*

Nachdem der Prophet im Vorhergehenden die Zerstörung des davidischen Reichs in einer bildlichen Rede verkündigt hat, läfst V. 22 ff. die Verheifsung folgen, dafs Jehova einen Sprösling des davidischen Stammes, den Messiaskönig, senden und seinen Wohnsitz Zion (V. 23) zum Mittelpunkte eines grofsen Weltreiches machen wolle. Origenes sagt hierüber in der 12. Homilie nach der Uebersetzung des Hieronymus : „Post maledictiones repromissio beatitudinis et dulcissimae pollicitationis in fine sermonis profertur, quia iam qui suppliciis indigebant, fuerant pro peccatis suis tormenta perpessi“. Das Pronomen אֲנִי *ich* (Jehova, der eine wahre Gott, der Ewigseiende, der Unveränderliche und Treue), steht hier im Gegensatze zu Nebucadnezar, der nach V. 3. 4 ebenfalls den Wipfel des Cedernbaums abgebrochen und gesetzt, d. i. den König Jechonia entthront und nach Babel abgeführt hat. Nebucadnezar hat dem davidischen Stamme seinen König genommen, Jehova will demselben aber einen andern (den Messias) wieder geben, unter dessen Herrschaft alle Unterthanen (die Völker der Erde) in Frieden und Glück leben werden. Nebucadnezar, als schwacher Mensch, konnte nur unter Jehovas Zulassung eine vorübergehende Erniedrigung bewirken; Jehova, der allmächtige Gott, führt eine bleibende Erhöhung herbei. Jehova will dasselbe thun, was Nebucadnezar that, aber in besserer Absicht und mit besserem Erfolge (14). Das

(14) Hieronymus bemerkt zu dieser Stelle : „Nabuchodonosor propterea sumit de medulla cedri sublimis, de vertice ramorum eius, ut sit regnum eius humile et non elevetur. Dominus noster deus, Pater omnipotens, qui loquutus est ad Ezechielem, tollit de stirpe regia et de

nur bei Ezechiel (hier und 17, 3; 31, 10. 14) vorkommende צַמֶּרֶת, welches der Alex. ἐκλεκτοὶ, *electi*, Hier. *medulla*, der Syrer ܒܨܨܐ *electi*, *selecti*, Aquila τὸ ἄκρον, *Baumwipfel* wiedergeben, bezeichnet eigentl. *Belaubung*, *Laubwerk*, *Wipfel*. Das ungebräuchliche צָמַר, verwandt סָמַר bedeutet *emporstarren*, *emportreiben*, *progerminare*, *propullulare*. Nach Gesen., Hengst. soll צַמֶּרֶת, da צֶמֶר *Wolle* bezeichnet, *lana* oder *coma arborum* bedeuten und vom Thierreiche auf das Pflanzenreich übertragen sein. — Für die Bedeutung *Wipfel* sprechen auch die übrigen Stellen, namentlich 31, 3. — Dafs die hohe Ceder hier den davidischen Stamm und das zarte Reis einen Sprofs des davidischen Stammes, den Messias, bezeichne, kann um so weniger bezweifelt werden, weil der Prophet offenbar ähnliche Darstellungen anderer Propheten, besonders des Jeremias (23, 5), vor Augen hat. Die Ceder kann also nicht, wie bei Daniel, das Reich Gottes, sondern nur den Messiaskönig bezeichnen, wie dieses auch aus dem Gegensatze zu dem Thun Nebucadnezars V. 3, aus den Parallelstellen bei Ezechiel und aus dem ganzen Inhalte des Kapitels, welches sich hauptsächlich mit der Königsfamilie beschäftigt, deutlich hervorgeht. Da der Messias nur derjenige ist, durch welchen diese Verheifsung für den davidischen Stamm und in ihm für das Volk eigentlich und vollständig in Erfüllung geht, so kann eine Beziehung auf Serubabel, welchen, nach dem Vorgange von Kimchi, Grotius hier bezeichnet findet, nur in so weit angenommen werden, als er ein schwaches Vorbild des Messias war und die Ver-

---

genere David, et plantat super montem excelsum et eminentem, qui loquitur in Psalmo (II, 6) : Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius. Defecerat enim princeps de Juda, et dux de Israel, donec veniret, cui repositum est (Genes. 49, 10), et ipse erit exspectatio gentium. Ipse erupit in germen, et fecit fructum et cedros omnes sua sublimia superavit (Vs. 23), ita ut habitent sub ea omnes volucres coeli, et cuncta volatilia illius protegantur umbraculo".

heifsung gewissermafsen auch das umfafst, was Gott zur neuen Begründung und Erhaltung des bürgerlichen Regiments in Israel gethan hat, vgl. Jer. 33. Der Prophet hätte dann das ganze davidische Geschlecht vor Augen, und schilderte sein Fortschreiten von geringem Anfange zu herrlicher Vollendung. Der Messias käme dann nicht als Individuum, sondern als derjenige in Betracht, in dem sich die Idee des davidischen Stammes vollendet. Wir hätten dann hier einen ähnlichen Fall, wie 5 Mos. 18, 15. 18, wo נָבִיא *Prophet*, das Prophetenthum und in demselben hauptsächlich Christus, den gröfsten Propheten bezeichnet (15). Da die Niedrigkeit des Reiches mit der Niedrigkeit des Hauptes eng zusammenhängt, so mufs man das רַךְ *zart*, *schwach* auf beides beziehen. Gegen die ausschliefsliche Beziehung der Zartheit auf das jugendliche

---

(15) Dafs Serubabel, der Nachkomme des Königs Jechonia, hier nicht genannt sein kann, erkennt auch Rosenmüller mit der Bemerkung an, dafs das Grofse und Herrliche, was aus dem Samen Davids hervorgehen soll, dem Sprofs zugeschrieben werde und auf ihn gar nicht passe. „Magnum illum regem (הַמָּשִׁיחַ *Χριστὸν*, Unctum, *κατ' ἐξοχήν* dictum), de quo prophetae omnes denuntiarunt, fore aliquando, ut ex genere Davidis natus, regnum aeternum et gloriosissimum constitueret ac gentes universas ad cultum dei congregaret, et hoc loco describi, agnoverunt ex Judaeis ipsis antiquissimi et doctissimi. Chaldaeum certe, etsi in sua huius loci interpretatione nomen *Messiae* non diserte exprimeret, tamen de nemine alio cogitasse, satis arguit explicatio hemistichii posterioris Versus 23, quam attulimus. Jarchi ad Verba וְלַקַּחְתִּי אֲנִי notat concise quidem, sed definite : את למך למשיח, ne memorata quidem alia sententia“. R. Abendana in suis ad *Michlal Jophi* additamentis : „Doctores nostri, piae memoriae, explicant hoc de Schealtiel, filio Jojachini, quem deus plantavit, et ex eo prodibit rex Messiae, qui per orbem universum regnabit“. Et Abarbanel hanc pro missionem ad Zerubabelem referre, coactum esse ait, quum is non fuerit rex Hierosolymis, sed explicandam illam esse de futuro rege Messia, qui et versu proximo dicatur frondes laturas et fructum, futurus instar cedri magnificae, utpote regnaturus in summa excellentia. „Cui quia adhaerebunt gentes (Genes. 49, 10), ideo dicitur vs. 23 : *omnes volucres in umbra ramorum eius habitaturas*“.

Alter (Hitzig), sprechen die Parallel- und Grundstellen Jes. 11, 1; 53, 2. Da רַךְ 2 Sam. 3, 39 auch von David vorkommt, der als König Anfangs zart und schwach war, so ist das Zusammentreffen wohl nicht zufällig. Auch 1 Chron. 22, 5; 29, 1, wo רַךְ von Salomo gebraucht wird, bezeichnet es nicht blofs das jugendliche Alter — נַעַר *Jüngling* —, sondern die Schwäche, die speciell bei ihm ihren Grund in dem jugendlichen Alter hatte; vgl. noch 2 Chron. 13, 7. — Eine Hindeutung auf die anfängliche Niedrigkeit des Messias liegt auch darin, dafs er auf den hohen Berg (Zion) gepflanzt wird. — Der Grund, warum das zarte Reis auf einen hohen Berg gepflanzt wird, liegt wohl darin, dafs dasselbe, wie die Cedern des hohen Libanon, zu einem hohen, starken und majestätischen Baum heranwachsen und alle Bäume der Ebene (V. 24) weit überragen soll. Der Sinn ist: das anfangs kleine Gottesreich soll gröfser und mächtiger werden als alle Weltreiche und sie alle beherrschen. Die Ceder (אֶרֶז von dem ungebräuchlichen אָרַז, arab. أَرَزَ *fest sein*), welche hauptsächlich auf dem Libanon wächst, gehört zu den höchsten und berühmtesten Bäumen Palästinas (1 Kön. 4, 33; Job 40, 12; Jes. 2, 13; Jer. 22, 23; Am. 2, 9; Ps. 92, 13; Richt. 9, 15; 2 Kön. 14, 9), und dient öfters als bildliche Bezeichnung des Grofsen, Dauerhaften und Majestätischen. וְנָתַתִּי *und ich setze* haben der Alex. und Syr. übergangen und es scheint auch dem Houbigant verdächtig. Dathe bemerkt aber richtig, dafs der Parallelismus der Versglieder es fordere, dafs den beiden Worten im zweiten Gliede auch zwei im ersteren entsprechen. Hieron. hat וְנָתַתִּי *et ponam*, und der Chald. וְאַקִּימִנֵּיהּ *et suscitabo eum*, d. i. den aus dem davidischen Hause Abstammenden, wiedergegeben. Dafs die Präterita der Zeitwörter hier und in den beiden folgenden Versen als Futura zu fassen sind, bedarf kaum der Bemerkung. Der Chald. hat die Worte: וְלָקַחְתִּי אֲנִי וְאֶקְרַב אֲנָא מְמַלְכוּתָא דְבֵית דָּוִד übersetzt: מִצַּמֶּרֶת הָאֶרֶז הָרָמָה

דִּמְתִּיל בְּאַרְזָא רָמָה *und ich lasse kommen Jemanden aus dem Reiche des Hauses David, der einer hohen Ceder gleich ist.* — רֹאשׁ *Haupt, Kopf* bezeichnet hier die *Spitze* des Baumes, wie 1 Mos. 11, 4 die Spitze des Thurmes, 1 Mos. 8, 5 die Spitze, den Gipfel des Berges. — יוֹנֶקֶת Fem. von יוֹנֵק *Sprößling, Reis*, gleichsam Säugling (von יָנַק *saugen*), bezeichnet hier *Zweig, ramus.* Der Alex. hat die Worte : מֵרֹאשׁ יֹנְקוֹתָיו רַךְ אֶקְטֹף wiedergegeben : *ἐκ κορυφῆς καρδίας αὐτῶν ἀποκνιῶ,* der Arab. مِن رَأْسِ قَلْبِهِم أَقْطَعُ *e vertice cordis eorum abscindam.* Allein der heil. Hieronymus hat in seiner Uebersetzung der LXX, welche er im Commentar seiner Erklärung beigefügt hat, *ἐκ κορυφῆς* für eine Uebersetzung des hebräischen מִצַּמֶּרֶת gehalten und *ἐκ καρδίας* ergänzt, denn er übersetzt : *de corde eorum auferam.* Der Syr. in der Hexapla hat *καρδίας* für einen Accusativ gehalten, indem er übersetzt : ܟܠ ܒܪܝܬ ܠܒܗܘܢ ܐܟܣܝ *corda eorum infirmabo.* Im Cod. Alex. und bei Theodoret findet sich aber : *καὶ σώσω ἀπὸ κεφαλῆς παραφυάδων αὐτῆς, καρδίας* (Theod. *ἐκ καρδίας*) *αὐτῶν ἀποκνιῶ.* Hierzu bemerkt Hieron. : „Hoc, quod in septuaginta legitur : *et dabo de capite ramorum eius,* de Theodotionis editione additum est.“ Der Syr. : ܘܡܢ ܦܣܓܬ ܥܠ ܪܫ ܢܨܒܐ ܐܬܠ *et ex fastigio eius excerpam meditullium eius.* Der Chald. : אֶקְיְמִנֵּיהּ מִבְּנֵי בְנוֹהִי יָנִיק וַאֲרַבֵּי *ich will ihn einsetzen unter den Enkeln als einen zarten Knaben und ihn grofs machen.* Die Worte: וְשָׂתַלְתִּי אֲנִי עַל הַר־גָּבֹהַּ וְתָלוּל übersetzt der Alex. : *καὶ κρεμάσω αὐτὸν ἐν ὄρει μετεώρῳ Ἰσραήλ,* welches eine Uebersetzung der hebräischen Worte im Anfange des folgenden Verses בְּהַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל ist, so dafs also die Worte : עַל הַר־גָּבֹהַּ וְתָלוּל ganz übergangen sind. Theodotion hat aber : *καὶ καταφυτεύσω ἐπ' ὄρους ὑψηλοῦ ἐγώ,* Hieronymus : *et plantabo super montem excelsum et eminentem,* der Syr. : ܘܐܬܥ ܥܠ ܛܘܪ ܪܡ ܘܬܪܝܡ ܐܢܐ *und ich pflanze über hohen und erhabenen Bergen,* der Chaldäer :

וַאֲקוֹמְנִיהּ בְּמֵימְרִי בְּטוּר רָם וּמְנַטַּל *und ich stelle ihn auf durch mein Wort auf einem hohen und erhabenen Berge als Aufseher* (König).

V. 23 : בְּהַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל אֶשְׁתְּלִנּוּ וְנִשָּׂא עָנָף וְעָשָׂה פְּרִי וְהָיָה לְאֶרֶז אַדִּיר וְשָׁכְנוּ תַחְתָּיו כֹּל צִפּוֹר כָּל־כָּנָף בְּצֵל דָּלִיּוֹתָיו תִּשְׁכֹּנָה : *Auf den erhabenen Berg pflanze ich ihn, dafs er Zweige* (Ew. : *Laub*) *treibt und Frucht bringt und zur prächtigen Ceder wird, und dann wohnen unter ihm alle Vögel jeglichen Flügels* (Hengst. : *Gefieders*), *in seiner Zweige Schatten wohnen sie.*

Nach diesen Worten soll der von David abstammende Messiaskönig einem von Jehova auf Zion gepflanzten Reise gleichen, der zu einem stattlichen grofsen Baume heranwächst, unter dessen Zweigen alle Vögel der Erde wohnen und Schutz und Sicherheit finden. Jehova will dem Messias Zion zu seinem Wohnsitz geben und auf demselben ein Reich gründen lassen, in welches alle Völker der Erde eintreten und worin sie, wie die Vögel unter den Zweigen und dem Schatten einer grofsen Ceder, Schutz, Ruhe und Sicherheit finden. Das messianische Reich soll seinen Anfang zu Jerusalem nehmen und sich von hier als dem Mittelpunkte über die ganze Erde ausbreiten. Dafs unter dem hohen Berge Israels der Berg Zion mit Einschlufs des Hügels Moria zu verstehen ist, erhellet aus Kap. 20, 40 : „Denn auf einem heil. Berge, auf dem hohen Berge Israels, dort soll mir dienen das ganze Haus Israels“. Dafs Ezechiel 20, 40 vom Tempelberge spreche, beweiset die Darbringung der Opfer auf demselben. Der Chaldäer giebt daher בְּהַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל wieder durch בְּטוּר קוּדְשָׁא דְיִשְׂרָאֵל *auf dem heil. Berge Israels.* Dafs der heil. Berg nicht als Berg, sondern als Sitz und Mittelpunkt des Reiches Gottes in Betracht kommt und dieses Reich selbst bezeichnet, erhellet daraus, dafs der im Vergleich zu anderen weit höheren Bergen nur niedrige Zion als hoch, alle Berge der Erde an Höhe überragend (Jes. 2, 2; Mich.

4, 1; Ps. 48, 3) bezeichnet wird. Ezech. 34, 26 wird Zion nur ein Hügel Jehovas genannt. Dafs die Höhe hier im moralischen Sinne zu fassen ist und dieselbe dem Zion nur wegen seiner Würde und der wichtigen Ereignisse, welche auf demselben geschehen sollen, zugeschrieben wird, beweiset auch das parallele *heilig* (Kap. 20, 40). Es kann daher nicht auffallend erscheinen, dafs der Berg Zion, auf welchem das Reis gepflanzt worden und zu einer hohen Ceder heranwachsen soll, als hoch bezeichnet wird. Die Herrlichkeit des zukünftigen Königs dient zur Verherrlichung des Reichs und dieses wiederum zur Verherrlichung des Königs. Die Vergleichung des Königs mit einer hohen schlanken Ceder findet sich auch V. 3; 31, 3—5 und Jes. 2, 13. Die Früchte, welche das zu einer hohen Ceder heranwachsende Reis trägt, bezeichnen den mannichfachen Segen, welcher allen Unterthanen von dem mächtigen und ruhmvollen Könige zu Theil werden soll. Der *Schatten*, welcher als gewöhnliches Bild des Schutzes (Ps. 36, 8) vorkommt, bezeichnet dann den Schutz und Schirm, dessen sich die Unterthanen und treuen Diener des glorreichen Königs zu erfreuen haben. Die Vögel jeglichen Flügels bezeichnen nach Kap. 31, 6. 12 offenbar alle Völker der ganzen Erde, welche in das Reich des herrlichen Königs eintreten, vgl. Dan. 4, 9. Es wird hier wohl angespielt auf 1 Mos. 7, 14, wo Vögel jeglicher Art von Flügeln in Noah's Arche Schutz finden. Da der Sprofs Davids hier als grofser und mächtiger König, der alle Völker der Erde zu sich sammelt, geschildert wird, so ist die Erklärung von Serubabel, der nicht einmal alle Israeliten versammelte, durchaus unzulässig. — In dem Umstande, dafs der Prophet als den einen Zweck die Erhöhung und Herrlichkeit hervorhebt, lag bei dem damaligen Zustande der gegenwärtigen und noch bevorstehenden Erniedrigung des Stammes Davids ein Trost für das Volk und eine Hoffnung einer glücklichen Zukunft. Aber auch die Mitglieder des Reiches Christi können bei ähnlichen

traurigen Zuständen desselben aus dieser Verheiſsung des zukünftigen Sieges Trost schöpfen und darin eine Stärkung und Ermunterung finden. Der Prophet schildert das Reich zwar nicht mit deutlichen Worten als ein geistiges, aber die Darstellung, der Zusammenhang und die Parallelstellen lassen darüber keinen Zweifel, daſs er ein solches im Auge hat, welches durch Gottes wunderbare Kraft, und ohne irdische Waffen, aus schwachen Anfängen zur herrlichen Vollendung geführt wird. Der Alex. hat vor אֶשְׁתֳּלֶנּוּ die im Hebräischen fehlende Verbindungspartikel ו ausgedrückt, denn er übersetzt : *καὶ καταφυτεύσω.* Die übrigen alten Uebersetzer haben dieselbe aber nicht gelesen. Der Chald. giebt die Worte וְנָשָׂא u. s. w. wieder : אֲקַיְּמִנֵּיהּ וְיַכְנִישׁ מַשְׁרְיָן וְיַעְבֵּיד ס֯וּמְכְוָן וִיהֵי לְמֶלֶךְ תַּקִּיף וְיִסְתַּמְּכוּן עֲלוֹהִי כָּל צַדִּיקַיָּא וְכָל עִנְוְתָנַיָּא בִּטְלַל מַלְכוּתֵיהּ יִשְׁרוֹן *und er wird versammeln ein Heer und Hülfe bringen und er wird zu einem tapferen Könige werden und es werden auf ihn alle Gerechten vertrauen, und alle Sanftmüthigen werden in dem Schatten seines Reiches wohnen.* Der Alex. hat am Ende des Verses die Worte : *τὰ κλήματα αὐτοῦ ἀποκατασταθήσεται*, welche Hieron. *et rami eius restituentur* übersetzt, mit dem Bemerken, daſs denselben ein Obelos vorgesetzt werden müsse, weil sie im Hebräischen sich nicht fänden. Er scheint תָּשֹׁבְנָה statt תִּשְׁכֹּנָה gelesen zu haben, weil das hebräische תָּשֹׁבְנָה dem griechischen *ἀποκατασταθήσεται* entspricht. Es ist also das : *τὰ κλήματα αὐτοῦ ἀποκατασταθήσεται* ein Glossem, welches aus einer anderen Lesart entstanden ist. Siehe Cappellus Not. crit. z. d. St.

V. 24 : וְיָדְעוּ כָּל־עֲצֵי הַשָּׂדֶה כִּי אֲנִי יְהוָֹה הִשְׁפַּלְתִּי עֵץ גָּבֹהַּ הִלְבַּהְתִּי עֵץ שָׁפָל הוֹבַשְׁתִּי עֵץ לָח וְהִפְרַחְתִּי עֵץ יָבֵשׁ אֲנִי יְהוָֹה דִּבַּרְתִּי וְעָשִׂיתִי׃ *Damit es erkennen alle Bäume des Feldes, daſs ich, Jehova, den hohen Baum erniedrige, den niedrigen Baum erhöhe, den grünen* (Ew. : *frischen*) *Baum verdorre* (Ew. : *vertrockene*), *und den dürren (trockenen) Baum grünen mache. Ich, Jehova, rede und thue es.*

Der Prophet will hier sagen : damit alle Könige der Erde mit ihren Unterthanen den von Jehova eingesetzten anfänglich unansehnlichen König aus davidischem Stamme, den Messias, der allmälig seine Herrschaft über die ganze Erde ausbreitet, anerkennen und ihm huldigen (vgl. Ps. 2, 10 f.). Wie ein schwaches Reis allmälig zu einem majestätischen Baume, der andere Bäume weit überragt und den Vögeln zum Schutze und zur Sicherheit dient, so soll der anfänglich unansehnliche Nachkomme Davids, der Messias, allmälig seine Macht entfalten, alle Könige der Erde weit an Ruhm und Ansehen übertreffen und ihnen Schutz und Sicherheit bringen. Die Bäume des Feldes, im Gegensatze zu der Ceder auf hohem Berge, bezeichnen die Könige der Erde mit ihren Reichen, die mit der Erhöhung des Reiches Gottes oder des Messias erniedrigt werden, d. i. an Macht, Ruhm und Ansehen diesem weit nachstehen. Der Messias ist nicht blofs König eines Volkes, und sein Reich erstreckt sich nicht blofs über ein Land, welches weltliche Könige beherrschen, sondern er ist König aller Völker der Erde und vereinigt sie alle in ein grofses geistiges Weltreich. — Diese Erhöhung und Erniedrignng wird hier als eine zunächst von Jehova, dem einen wahren Gott, ausgehende und daher als eine solche bezeichnet, welche sicher stattfinden wird. Die Erhöhung des Gottesreiches zur Weltherrschaft kann nicht ohne Erniedrigung der Weltreiche gedacht werden. Der aus der in Niedrigkeit versunkenen Familie Davids abstammende Messias, der vor seinem öffentlichen Auftreten einem schwachen Reise glich, gelangte durch seine Lehren und wunderbaren Thaten, insbesondere aber durch seine Auferstehung und Himmelfahrt, allmälig zu grofsem Ruhme und gründete ein Reich, welches anfänglich nur klein war, aber an Ausbreitung noch immer zunimmt und an Gröfse und Ruhm alle Weltreiche überstrahlet und von ewiger Dauer ist. Alle Weltreiche sind dem alle Völker der Erde umfassenden Reiche Christi gegenüber nur klein, unan-

sehnlich und von kurzer Dauer. Selbst die gröfsten und mächtigsten Reiche des Alterthums, das assyrische, babylonische, persische und römische, waren nur von kurzer Dauer und sind untergegangen, wogegen das Reich Christi sich noch immer mehr verbreitet und alle Völker der Erde in sich aufnimmt. Bei dieser Macht, Gröfse und Ausbreitung werden die Könige der Erde Vasallen Gottes und des von ihm eingesetzten Königs. Das וְ der Folge, welches die Präterita mit dem Vorhergehenden verbindet, ist hier, wie sonst oft, in der Bedeutung : *damit* zu fassen. In der lebhaften Rede und insbesondere dann, wenn das Zukünftige gewifs und sicher ist und als gegenwärtig erscheint, werden die Präterita häufig von der Zukunft gebraucht. Vgl. Ewald's ausführliche hebräische Grammatik, 12. Ausgabe, §. 332 und 333. — Da Jehova der Sender des Messias ist, so mufs auch der von ihm beabsichtigte Zweck der Sendung sicher erreicht werden. Durch die letzten Worte wird jeder Zweifel an der Erfüllung ausgeschlossen : Denn wenn Jehova selbst die Verheifsung giebt und die Erfüllung derselben herbeiführen will, so mufs jeder Zweifel an der Verwirklichung der Verheifsungen als unbegründet und nichtig abgewiesen werden. Kimchi ist der Ansicht, dafs עֵץ den König von Babel bezeichne. Allein schon vor ihm hat Jarchi richtig bemerkt, dafs dasselbe hier collectiv zu fassen sei, und dafs darunter alle Könige und Völker, die früher mächtiger waren als die Israeliten, verstanden werden müfsten. Einer ähnlichen Meinung der Juden seiner Zeit thut Hieron. Erwähnung, indem er bemerkt, dafs jene diese Weissagung auf das Volk Israel bezogen hätten, welches bei der ersten Ankunft niedrig und vertrocknet sein, und bei der zweiten in seinen alten Zustand wiederhergestellt werden würde. Andere verstehen unter dem hohen Baum und dem grünen Baum (עֵץ לַח) im zweiten Versgliede das Reich des Zedekias, welches, als dieses vorherverkündigt wurde, sich stolz zeigte; aber unter dem niedrigen und dürren (עֵץ יָבֵשׁ)

den Jechonia, welcher in jener Zeit in Babylon gefangen gehalten, aber hernach von Evilmerodach aus dem Kerker hervorgezogen und über die übrigen gefangenen Könige erhoben wurde (Jer. 52, 31. 32). Auch dessen Enkel Zerubabel führte, als er aus der Gefangenschaft zurückkehrte, eine Karawane des jüdischen Volkes, und aus dessen Nachkommen stammt Christus ab. Nach Dathe, welchem Rosenm. beistimmt, enthält unser Vers einen allgemeinen Satz, denn er bemerkt in der Note z. d. St.: „Haec ego in genere de omnibus regnis dicta puto, tanquam conclusione, non de regno Babylonico et Judaico in specie, quod Grotius vult. Haberent enim illa nomina עֵץ גָּבֹהַּ et עֵץ שָׁפָל articulum praefixum“. Sehr gut giebt hiernach Theodoret den Sinn in folgender Weise an: „Es werden alle Menschen“, sagt er, „erkennen, dafs es mir leicht ist, das Hohe zu erniedrigen und das Niedrige zu erhöhen, und das Flüssige auszutrocknen und das Trockne flüssig zu machen. Denn wenn sie sehen, dafs nach der Verödung der Stadt aus derselben ein Sprofs hervorgegangen, nach der Weissagung des Jesaia 11, 1: („„aus der Wurzel Jesaias wird hervorgehen ein Reis und eine Blume aus seiner Wurzel aufgehen““) und dafs dieser als König des ganzen Erdkreises erklärt ist, so werden alle erkennen, dafs ich der Herr bin, der dieses vorherverkündigt und das Wort durch die That bewährt“ (16). Unrichtig ist es daher, wenn Ephräm, der Syrer, unter den Bäumen des Feldes (Waldes) alle Völker (ܥܡܡܐ ܕܒܪܐ) und unter ausgezeichneten Cedern den Priester Josua und Serubabel versteht und die erhabene Ceder von Zidkia und die niedere von Zerubabel erklärt. Der Chald.

---

(16) *Γνώσονται, φησὶ, πάντες ἄνθρωποι, ὅτι ῥᾴδιόν μοι καὶ τὰ ὑψηλὰ ταπεινοῦν, καὶ ἀνυψοῦν τὰ ταπεινὰ, καὶ τὰ ὑγρὰ ξηραίνειν, καὶ τὰ ξηρὰ τεθηλότα δεικνύναι. ὅταν γὰρ ἴδωσι μετὰ τὴν τῆς πόλεως ἐρημίαν βλαστὸν ἐξ αὐτῆς φύσαντα κατὰ τὴν Ἡσαΐου προφητείαν (ἐξελεύσεται γάρ, φησὶ,*

giebt den Vers wieder : וְיֹדְעוּן כָּל מַלְכֵי עַמְמַיָּא אֲרֵי אֲנָא יְיָ : אַמְאֵיכִית מַלְכוּת דַּהֲוָת תַּקִיפָא וְתַקִיפַת מַלְכוּת דַּהֲוָת חַלָּשָׁא אַמְאֵיכִית מַלְכוּת עַמְמַיָּא דַּהֲוָה תַּקִיפָא כְּאָעָא רַטִיב וּתַקִיפִית מַלְכוּת בֵּית יִשְׂרָאֵל דַּהֲוָה חַלָּשָׁא כְּאָעָא יַבִּישׁ אֲנָא יְיָ גְּזֵרִית בְּמֵימְרִי וַאֲקַנֵּם *Und es werden erkennen alle Könige der Völker, daſs ich Jehova (der Herr) das Reich erniedrigte, welches stark war, und stark machte das Reich, welches schwach war; ich erniedrigte das Reich der Völker, welches stark war, wie das grüne Holz, und ich machte stark das Reich des Hauses Israel, welches schwach war, wie trockenes Holz. Ich Jehova (der Herr) habe es durch mein Wort beschlossen und werde es zu Stande bringen.*

Ezech. 21, 30—32 (25—27).

In diesen Versen, welche zu einer Rede gehören, die der Prophet im 5. Monate des 7. Jahres, nach der Wegführung ins Exil, also ungefähr 4 bis 5 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems gehalten hat, verkündigt derselbe dem gottlosen Könige Zidkia, nach Ankündigung der Eroberung und Zerstörung Jerusalems, den Verlust seiner eignen und seiner Nachkommen Krone durch die Chaldäer bis zur Ankunft des Messias, dem als Nachkomme Davids die Krone des Reiches Juda von Rechtswegen gebührt. Das göttliche Strafgericht erscheint in diesem Kapitel als ein Schwert des Königs von Babel, welches sich zuerst vernichtend gegen Jerusalem wendet, dann sich gegen die Ammoniter, die erbitterten Feinde Jehovas und seines Volkes, welche bei ihrem Untergange erfahren sollen, daſs Jerusalems Zerstörung nicht, wie sie wähnten, ein Beweis der Ohn-

---

ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαὶ, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται), καὶ τοῦτον πάσης τῆς οἰκουμένης ἀναδεικνύμενον βασιλέα, γνώσονται πάντες, ὅτι ἐγὼ κύριος προλέγων, καὶ τῷ λόγῳ τὸ ἔργον ἐπάγων.

macht, sondern vielmehr ein Beweis der Allmacht seines Gottes sei. Dafs Ezechiel hier dem Zidkia den Verlust der königlichen Würde bis zur Ankunft des Messias, dem das Recht, die königliche Krone zu tragen, gebührt, und dem es gegeben wird, verkündigt, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel und wird auch von älteren und neueren Auslegern anerkannt. Nur darüber sind die Ausleger verschiedener Meinung, ob in dieser Weissagung auch zugleich von der Aufhebung der hohenpriesterlichen Würde neben der königlichen, und somit von der vollständigen Aufhebung der Prärogative des Bundesvolkes die Rede sei. Dafs auch die hohepriesterliche Würde aufgehoben werden soll, erhellt aus dem Gegensatze der Weissagungen, wo dem träumenden Volke die Wiederherstellung beider Würden zugleich angekündigt wird, vgl. Zach. Kap. 4. 6 und Jerem. Kap. 33. — Mehreres hierüber unten.

V. 30 (25) : וְאַתָּה חָלָל רָשָׁע נְשִׂיא יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־בָּא יוֹמוֹ בְּעֵת עֲוֹן קֵץ : *Und du unreiner gottloser Fürst Israels, dessen Tag kommt zur Zeit der Endmissethat.* Der Alex. : *καὶ σὺ βέβηλε, ἄνομε, ἀφηγούμενε τοῦ Ἰσραὴλ, οὗ ἥκει ἡ ἡμέρα ἐν καιρῷ ἀδικίας, πέρας.* Der Syr. : ܐܝܬ ܕܝܢ ܛܢܦܐ ܚܛܝܐ ܪܒܐ ܕܐܝܣܪܝܠ ܕܡܛܐ ܝܘܡܟ ܘܙܒܢܐ ܕܥܘܠܟ ܘܚܪܬܟ *aber du ungeweihter (unreiner,* Hitzig : *frevelentweihter) Sünder, Fürst Israels, dessen Tag kommt; und die Zeit deiner Gottlosigkeit und dein Ende* (17). Der Chaldäer : וְאַתְּ חַיָּב קְטָלָא רַשִׁיעָא רַבָּא דְיִשְׂרָאֵל דִּמְטָא יוֹם תַּבְרֵיהּ עִדָּן תּוּשְׁלֵימַת חוֹבוֹהִי *und du des Todes schuldiger, gottloser Fürst Israels, der Tag seines Unterganges kommt, die Zeit der Vergeltung seiner Sünden.* Hieron. : „tu autem profane, impie dux Israel, cuius venit dies in tempore iniquitatis

---

(17) Der Syr. scheint וְעֵת und וְקֵץ gelesen oder erklärend übersetzt zu haben.

praefinita". Ew. : *Und du als Ungerechter fallender Fürst Israels, dessen Tag kommt zur Zeit der äufsersten Strafe.*

Der König, der hier angeredet wird, ist Zidkia (צִדְקִיָּהוּ), Sohn des Josia, Königs von Juda (Jer. 37, 1). Nebucadnezar, der seinen eigentl. Namen Matthania in Zidkia veränderte, hob ihn 598 vor Chr. an die Stelle seines Bruders Jojachin (als Vasallenkönig) auf den Thron von Juda (2 Kön. 24, 17; 2 Chron. 36, 10 f.; 37, 1). Er war ein untheokratischer (2 Kön. 24, 19) und schwacher Regent, der sich von den Grofsen des Reiches leiten liefs (Jerem. 38, 4. 5), und aus Furcht vor ihnen seine Absichten und Schritte geheim hielt (Jer. 38, 25. 27). Während seiner Regierung brachten falsche Propheten (Jer. 28), pflichtvergessene Priester (Jer. 34, 19) und widersetzliche Unterthanen (Jer. 34, 11), welche sich mit den mächtigen Grofsen verbunden hatten, den Staat in die gröfste Verwirrung und führten ihn dem Untergang entgegen. Der Prophet Jeremia, der durch seine freimüthige Rede das Verderben zu entfernen suchte, war den Gottlosen ein Gräuel und er mufste seinen Freimuth durch Gefängnifs büfsen. Da Zidkia, gestützt auf ägyptische Hülfe (Jer. 37, 5; Ezech. 17, 15; 2 Chron. 36, 13), von Nebucadnezar abfiel, so rückte ein chaldäisches Heer ins Land und belagerte Jerusalem im 10. Monate des 9. Jahres (2 Kön. 25, 1; Jer. 39, 1). Es zog zwar das ägyptische Heer während der Belagerung heran (Jer. 37, 5), allein die Aegypter wurden von den ihnen entgegenziehenden Chaldäern besiegt und die Belagerung Jerusalems erneuert (Jer. 37, 1, vgl. 8; 34, 21. 22. Nach $1^1/_2$ Jahren (im 4. Monate des 11. Jahres [588 v. Chr.], Jer. 39, 2; 52, 5) erstürmten die Chaldäer Jerusalem, nahmen den Zidkia auf der Flucht nach Jericho gefangen (Jer. 39, 5; 52, 8), stellten ihn vor ein Kriegsgericht, blendeten ihn und führten ihn gefesselt nach Babylon (2 Kön. 25, 6 ff.; Jer. 39, 7), wo er starb (Jer. 52, 11). Bald darauf wurde Jerusalem ein Raub der Flammen. Mit Zidkia verlor die davidische Familie

ihren König bis auf den gröfsten Nachkommen derselben, den Messias, der ein geistiges, alle Völker umfassendes Reich gründete. — Ueber die Bedeutung von חָלָל sind die Ausleger verschiedener Ansicht, indem nach einigen dasselbe *Unreiner*, *Unheiliger*, *Verruchter*, nach Anderen (Hengst.) *Durchbohrter* bezeichnen soll. Nach Hengst. soll die Bedeutung *Unheiliger* ihre Entstehung nur dem Umstande verdanken, dafs man vom Texte ab einen Seitenblick auf die Geschichte warf, um sich bei ihr zu erkundigen, ob denn Zidkia auch wirklich durchbohrt worden sei. Die Antwort sei nicht tröstlich gewesen, weil Zidkia am Leben geblieben, seine Söhne vor seinen Augen getödtet und diese ihm dann ausgestochen worden seien. Da aber im ganzen Kapitel Gottes Rache unter dem Bilde des von ihm gezogenen Schwertes dargestellt werde, so liege am Tage, dafs dem חלל vollkommen sein Genüge geschehe, wenn nur nachgewiesen werden könne, dafs der König Gegenstand der göttlichen Rache geworden. Ueber den äufseren Modus der Strafe werde durch חָלָל nichts ausgesagt, so wenig als Gott ein wirkliches Schwert führe. Ein anderer Grund, dafs Zidkia doch damals noch nicht durchbohrt gewesen, habe eben so wenig zu bedeuten. Der Prophet wolle gerade durch die unmittelbare Zusammenstellung von Schuld und Strafe frappiren, erschüttern. Der Gottlose sei schon gerichtet; die paar Jahre Frist, die ihm noch gelassen werden, kämen nicht in Betracht. Das Auge des Glaubens schaue die Strafe als der Sünde unzertrennliche Begleiterin. Vor ihm liege der in der Wirklichkeit noch hochgestellte Sünder schon in seinem Blute da. Die Gründe aber für die Bedeutung *Durchbohrter*, und gegen die Bedeutung *Verruchter* seien folgende : 1) חָלָל heifse nie anders als *durchbohrt*; nicht einmal im allgemeinen Sinne : *umgekommen*; dann חַלְלֵי רָעָב *Durchbohrte des Hungers* (Klagl. 4, 9), erkläre sich daraus, dafs in dichterischer Personification dem Hunger ein Schwert beigelegt werde, und in Jes. 22, 2 liege es am

Tage, dafs von solchen die Rede ist, die durch das Schwert der Seuche fallen; am allerwenigsten aber profanatus; die einzige Stelle (Levit. 21, 7. 14), die man für diese Bedeutung anführe, beweise nichts. חלל stehe dort in seiner gewöhnlichen Bedeutung. חֲלָלָה sei das Gegentheil des אִשָּׁה בִּבְתוּלֶיהָ in V. 13, wozu als Species die Wittwe, die Geschiedene und die Hure gehörten. 2) Käme aber die Bedeutung *verrucht* auch sonst vor, so dürfte sie doch hier nicht angenommen werden. Schwert, Durchbohrung sei ja der Grundton des ganzen Kapitels, der fast in jedem Verse wiederkehre, vgl. z. B. 8. 14. 15. 16, besonders aber V. 17 : „Es geht das Schwert über mein Volk, über alle Fürsten (נְשִׂיאֵי) Israels; hingegeben dem Schwerte sind sie mit meinem Volke", und V. 19 : „das Schwert wird dreidoppelt kommen, das Schwert der Durchbohrten (חֲלָלִים); es ist das Schwert meines Durchbohrten, des Grofsen" (Michaelis : quo non tantum plebs, sed et rex ipse, principes et magnates occumbent). 3) Man übersehe bei der Erklärung *Verruchter* die Beziehung von V. 34 auf den unserigen. Einen doppelten Weg solle nach V. 24 ff. das Schwert des Königs von Babel einschlagen. Zuerst wende es sich nach Jerusalem; hier werde vor Allen der König durchbohrt, dann gehe es zu den Ammonitern über (V. 33 ff.), und hier heifse es V. 34 : „Das Schwert legt dich zu den Hälsen der durchbohrten Bösen (חַלְלֵי רְשָׁעִים), deren Tag kommt zur Zeit des Endfrevels". Diese Uebereinstimmung sei um so wichtiger, da sie gewifs nicht zufällig sei, da offenbar der Prophet durch die Einheit des Ausdrucks auch die Einheit der Idee beweisen wolle, welche den Schicksalen beider Völker zu Grunde liege. Dafs in Israel nicht Gottes Reich zu Grunde gehe, dafs dies vielmehr an ihm gerächt werde, so dafs Israels Erniedrigung Beweis seiner Hoheit sei, das erhelle daraus, dafs zu gleicher Zeit an den Ammonitern streng gestraft werde, was sie gegen Israel, sofern es Gottes Reich sei, verbrochen. Allein das Gesagte beweist nicht, dafs חָלָל nur

Durchbohrter und nicht *Unheiliger, Profaner, Unreiner, Verruchter* bezeichnen könne. Es ist zwar richtig, dafs חָלַל *durchbohrt, durchhöhlt, durchlöchert sein*, z. B. von dem Luft- oder Lichtloche in der Wand, von einer Flöte, Höhle u. s. w. bedeutet, allein daraus folgt noch keineswegs, dafs חָלָל nur *Durchbohrter, Getödteter, Erschlagener* (5 Mos. 21, 1; 32, 42; Ezech. 11, 6; 51, 52), vorzüglich im Kriege (Richt. 9, 40; 4 Mos. 19, 16) bezeichnet. Dafs חָלָל in weiterer Bedeutung auch bildlich von den Getödteten durch Hunger (Klagl. 4, 9), Pest (Jes. 22, 2) und Buhlerei (Sprüchw. 7, 26) gebraucht wird, beweisen die angeführten Stellen. Dafs חָלָל auch *Entweihter, Unreiner* bedeutet, beweiset nicht blofs das Femin. חֲלָלָה *Entweihte, Geschändete* (3 Mos. 21, 7. 14), sondern auch Niph. נֶחֱלַל, welches (2 Mos. 7, 24; 25, 3; Zach. 22, 25) von dem Entweihtwerden des Heiligthums, Jes. 48, 11; Ezech. 20, 9 der Personen, und in Piel Ps. 55, 21 von der Entweihung des Bundes, 3 Mos. 19, 8; Mal. 2, 11; Ezech. 28, 18 von der Entweihung und Schändung des Heiligthums Jehovas, 3 Mos. 19, 12 des Namens Jehovas, 3 Mos. 22, 8 der Sabbathe gebraucht wird. In so fern Priester, das heil. Land u. s. w. als Heiligthümer angesehen werden, wird חִלֵּל in der Bedeutung *entweihen, schänden*, Jes. 43, 28 von den heil. Fürsten, Jer. 16, 18 vom Lande, Jes. 47, 6 vom Erbtheile, Klagl. 2, 2 vom Königthume, Ps. 89, 32 von den Gesetzen, 1 Mos. 49, 4 vom Lager des Vaters, 3 Mos. 19, 29 von dem Preisgeben der Tochter gebraucht. Die Bedeutung : *entweihen, schänden* geht von der Bedeutung : *los, offen, frei, zugänglich sein* aus. — Wer dem Bösen *offen, zugänglich* ist, wen das Böse durchdringt, der ist unlauter, unrein, ungeweiht. Nach dem Gesagten kann es also nicht zweifelhaft sein, dafs חָלָל auch die Bedeutung : *Entweihter, Unreiner, Profaner* haben kann. Und die Art und Weise, wie Hengstenb. die Bedeutung : *Durchbohrter* von Zidkia zu rechtfertigen sucht, erscheint auch jedenfalls gesucht und zu

künstlich. Nach Hitz. dürfen wir חָלָל nicht *Erschlagener, trucidatus* übersetzen, weil Zidkia weder es jetzt sei, noch später werde. Der Grund, warum Ezechiel den *König* nicht מֶלֶךְ *Herrscher, Regent*, von מָלַךְ *herrschen, regieren*, sondern נָשִׂיא *Fürst*, eig. *Hochgestellter, Vornehmer* (1 Kön. 11, 34; Ezech. 30, 13; 38, 2; 45, 7) nennt, liegt wohl darin, dafs er auf die *Erhebung* zur königlichen Würde und daher auf die Pflicht, seiner Erhebung würdig zu regieren, hinweisen wollte. Den Namen eines theokratischen Herrschers (מֶלֶךְ) verdient Zidkia nicht. Der Tag des Fürsten ist nach dem Zusammenhange der Tag des Strafgerichts über ihn, d. i. der Tag des Untergangs. Von der Zeit des göttlichen Strafgerichtes kommt יוֹם öfters vor, vgl. Joel 1, 15; 2, 31; Ezech. 13, 5; 33, 3; Jer. 6, 10; Jes. 2, 12; 13, 6; Mal. 3, 17. 22; Zach. 1, 7. 14; Job 24, 1; 1 Sam. 26, 10). Vom Gerichtstage wird im Coran يَوْمٌ (1, 3; 2, 7; 39, 71; 85, 5 u. a. St.) gebraucht. — עֲוֹן קֵץ, welches V. 34 und 35, 5 in der Weissagung gegen Edom wiederkehrt, bezeichnet *Endmissethat, Endfrevel.* In der zweiten Stelle heifst es: „weil du ewige Feindschaft hegst und übergeben hast die Kinder Israels in die Gewalt des Schwertes zur Zeit ihres Unglücks, zur Zeit ihres Endfrevels“. Die Bedeutung *Strafe*, welche de Wette und Ewald dem עָוֹן geben, ist wenigstens sehr zweifelhaft. In den Stellen, in welchen עָוֹן (von dem in Kal ungebräuchlichen עָוָה, arab. عَوَى *gekrümmt, verdreht, verkehrt sein, verkehrt handeln, sündigen*) vorkommt, bezeichnet es eig. *Verkehrtheit, perversitas*, daher *Missethat, Sünde, Verbrechen, Schuld.* Durch das hinzugefügte קֵץ *Ende*, wird die *Verkehrtheit, Missethat* als eine vollendete und solche bezeichnet, wo die göttliche Strafe nicht mehr zurückgehalten werden kann. Als noch nicht vollendet (שָׁלֵם) wird die Missethat der Amoriter bezeichnet (1 Mos. 15, 16), worin liegt, dafs dereinst die Zeit ihrer Vollendung und somit der Strafe des Volkes zum Gerichte kommen werde.

Die Endmissethat kann aber auch die Missethat und die Schuld sein, welche das Ende, den Untergang des Volkes nach sich zieht, gerade so, wie *βδέλυγμα ἐρημώσεως* (Dan. 9, 27), der Gräuel, welcher die Verwüstung und den Untergang zur Folge hat (35, 5). Diese zweite Erklärung, welche auch Hitzig giebt, empfiehlt der sonstige Gebrauch des קֵץ, besonders 7, 2, wo es heifst: „Also spricht Jehova zum Lande Israel: Ende! es kommt das Ende über die vier Säume des Landes!“ V. 3: „Jetzt das Ende über dich, und ich sende meinen Zorn auf dich und richte dich nach seinen Wegen und gebe auf dich alle deine Gräuel“. Der Prophet drückt hier den Gedanken aus, dafs dann, wenn das Mafs der Sünde voll ist und seinen Höhepunkt erreicht, Gott gleichsam zur Aeufserung seiner strafenden Gerechtigkeit genöthigt werde. Gott würde nicht mehr als der Gerechte und Heilige erscheinen, wenn er in jenem Falle sich noch langmüthig erweisen wollte, vgl. Zachar. 5, 5—11.

V. 31 (26): כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יֱהוִה הָסֵר הַמִּצְנֶפֶת וְהָרֵם הֲעֲטָרָה זֹאת לֹא־זֹאת הַשְׁפָּלָה הַגָּבֹהַּ וְהַגְבֹּהַּ הַשְׁפֵּל: *So spricht der Herr Jehova: entfernen will ich den Kopfbund und wegnehmen die Krone! dies — nicht dies! das Niedrige erhöhen und das Hohe erniedrigen* (18). Der Alex.: *τάδε λέγει κύριος. ἀφείλου τὴν κίδαριν, καὶ ἐπέθου τὸν στέφανον, αὐτῇ οὐ τοιαύτη ἔσται. ἐταπείνωσας τὸ ὑψηλὸν, καὶ ὕψωσας τὸ ταπεινόν.* Der Syrer: ܗܳܟܰܢܳܐ ܐܰܡܪ ܡܳܪܝ ܡܪܝܶܐ ܣܰܪ ܡܶܢܰܟ ܟܽܘܣܦܶܐ ܘܣܰܠܩ ܟܶܠܝܠܳܟ ܡܶܢ ܪܺܫܳܟ ܘܣܰܝܡ ܡܽܘܟܟ

Dominus deus : Aufer cidarim, tolle coronam; nonne haec est quae humilem sublevavit, et sublimem humiliavit?

Bezeichnet מִצְנֶפֶת den hohenpriesterlichen Kopfbund oder das hohenpriesterliche Diadem und עֲטָרָה die königliche Krone, so verkündet der Prophet hier die Aufhebung der hohenpriesterlichen und der königlichen Würde und somit die vollständige Aufhebung der Prärogative des Bundesvolkes. Für diese Erklärung spricht der Gegensatz der Weissagungen, wo dem trauernden Volke die Wiederherstellung beider Völker verheifsen wird, vgl. Zach. Kap. 4 und 6 und Jer. Kap. 33. Dafs der Prophet auch hier von der Wegnahme der hohenpriesterlichen Würde spreche, dafür läfst sich der Gebrauch des מִצְנֶפֶת (von צָנַף *umwickeln*, z. B. den Turban [3 Mos. 16, 4; Jes. 22, 18], daher צְנִיף *Knäuel* [Jes. 22, 18]) anführen, welches in allen den Stellen, worin es sich im Pentateuch findet (2 Mos. 28, 4; 28, 37. 39; 29, 6; 39, 28. 31; 3 Mos. 8, 9; 16, 4), nur das Diadem oder den Kopfschmuck des Hohenpriesters bezeichnet. Da der Priester Ezechiel sich eng an den Sprachgebrauch des Pentateuchs anzuschliefsen pflegt, so ist es wenigstens ganz unwahrscheinlich, dafs derselbe von dem Sprachgebrauche desselben abgewichen sei. Zum Beweise, dafs מִצְנֶפֶת auch das königliche Diadem bezeichne, beruft man sich auf Jes. 62, 3, wo צְנִיף מְלוּכָה das königliche Diadem bezeichnet. Allein aus dieser Stelle folgt nichts weiter, als dafs auch der König ein Diadem trug, was keiner bezweifelt. Der Umstand, dafs צָנִיף oder צָנוּף jede Art von Diademen bezeichnet, beweiset nicht, dafs auch מִצְנֶפֶת in seiner eigenthümlichen Form das königliche Diadem bezeichne. Wo ein besonderes Diadem bezeichnet werden soll, erhält צָנִיף einen Zusatz, vgl. Zach. 3, 5 und Jes. 62, 3. Gegen die Annahme mehrerer Ausleger (Ewald, Schmieder, Dereser und And.), dafs מִצְנֶפֶת das königliche Diadem bezeichne, spricht auch, dafs dann hier von einem doppelten Kopfschmucke des Königs, dem Diadem und der Krone, die Rede wäre. Jahn,

(Archäol. II, 2, S. 225) nimmt zwar an, dafs die Könige aufser dem Diademe noch eine Krone getragen haben. Allein es ist nicht zweifelhaft, dafs Diadem und Krone identisch waren. Zum Beweise der Verschiedenheit macht man zwar geltend, dafs die Krone als goldene bezeichnet werde, vgl. Ps. 21, 4. Es befand sich aber auch an dem hohenpriesterlichen Diadem eine goldene Platte, welche die Aufschrift *heilig Jehova* trug. Für die Identität spricht, dafs immer nur von einem königlichen Kopfschmucke, dem Diadem oder der Krone, nie von dem Diadem und der Krone nebeneinander die Rede ist. 2 Sam. 1, 10 heifst es : „und ich nahm das Diadem (נֵזֶר), was auf seinem Haupte war"; 2 Kön. 11, 12 : „und er brachte heraus den König und setzte ihm auf das Diadem", vgl. Esth. 8, 15, ferner erhellt aus Job 31, 36 : „ich werde es *umbinden* als Krone mir", dafs die Krone nicht die heutige Form, sondern die eines Diadems hatte. Für die Identität spricht auch der Plural עֲטָרוֹת, wo nur von einer Krone die Rede ist, vgl. Job 31, 36 und Zach. 6, 11. Der einzige Grund, den man für die Beziehung auf den königlichen Hauptschmuck anführen kann, liegt darin, dafs die Anrede an den König in V. 30 gerichtet ist, und daher das Folgende auf ihn geht. Dieser Grund ist aber nicht beweisend. Die alleinige Erwähnung des Königs erklärt sich daraus, dafs derselbe hauptsächlich als Repräsentant des Volkes in Betracht kommt und in ihm dem Volke gedroht wird. Dafs sich die Sache so verhalte, erhellet aus dem Zusammenhange mit V. 29 und insbesondere aus der Parallelstelle in V. 34, wo an die Stelle des יוֹמוֹ *sein Tag* das יוֹמָם *ihr Tag* tritt. Ist der König der Repräsentant des Königs, so ist für ihn die Wegnahme des Kopfbundes wie der Krone von nicht geringer Bedeutung. In der alttestamentlichen Theokratie gehören Hohenpriesterthum und Königthum eng zusammen. Die königlichen Segnungen Gottes haben hauptsächlich die hohenpriesterlichen zur Voraussetzung. Die königliche Regierung konnte nur

dann segensreich sein, wenn der Hohepriester durch die Sühnung das Volk in einen solchen Zustand brachte, welcher es befähigte, von der königlichen Regierung einen wahren Nutzen zu haben. — Auf den Hohenpriester und den König bezieht auch Theodoret unsere Stelle. „Du Priester", schreibt er, „bist wegen der Gottlosigkeit des priesterlichen Diadems beraubt worden und du König, der du der Bosheit ergeben bist, hast dich selbst der Krone beraubt. Beide Herrschaften sollen ihre Insignien verlieren" (19). Nach Ephräm, dem Syrer, ist die Rede nur an den Hohenpriester Sadoch gerichtet, welcher während der Gefangenschaft das Pontificat besafs; diesem soll sein Kopfschmuck und seine Tiara genommen werden, dafs er in der Folge nicht mehr in den Tempel gehe und seinen Dienst verwalte. Josua, der Sohn Josedeks, soll erhöht und Sadoch erniedrigt werden. Hiernach würde hier vom Könige gar nicht die Rede sein. Dafs diese Erklärung falsch sei, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Schon der Umstand, dafs עֲטָרָה nicht von dem hohenpriesterlichen Schmucke gebraucht wird, genügt zur Widerlegung. — In dem Gebrauche der Infinitive absol. חָסִיר, חָרִים (20), הַגָּבֹהַּ und der Infinit. constr. liegt hier eine nachdrückliche Kürze, wodurch nur auf die Hauptsache hingewiesen wird, vgl. 23, 20. Dafs der, welcher

---

(19) *Σὺ μὲν ὁ ἱερεὺς, διὰ τὴν παρανομίαν τῆς ἱερατικῆς ἐγυμνώθης κιθάρεως· σὺ δὲ ὁ βασιλεὺς δυσσεβείᾳ συζήσας σεαυτὸν ἀπεστέρησας τοῦ στεφάνου. ἑκατέρα τοίνυν ἡγεμονία τὰ ἑαυτῆς ἀποθέσθω σύμβολα.*

(20) Einige Ausleger, wie Rosenm., sind der Meinung, dafs חָסִיר und חָרִים nicht Infinitive, sondern Imperative und *remove* und *tolle* (o rex!) zu übersetzen sein. Rosenm. übersetzt nämlich: *detrahe cidarim et tolle coronam.* Andere finden hier eine Anrede an den Propheten, der die Krone *entfernen*, d. i. weissagen solle, dafs sie entfernt werden müsse. Hiernach würde dem Propheten selbst zugeschrieben, was er weissagen soll. Vgl. 14, 18 und Glassii philol. sac. p. 216 sqq. ed. Dath. Allein passender fassen wir חָסִיר und חָרִים als Infinitive, welche für die erste Person stehen.

hinwegnehmen soll, Jehova ist und nicht der Prophet oder der König, wie Hieron. meint (aufer, tolle), unterliegt keinem Zweifel. הֵרִים *erhöhen*, *aufheben*, *emporheben*, bezeichnet hier *wegnehmen* (Jes. 57, 14; Dan. 8, 11). — Durch das vielfach falsch erklärte זאת לא זאת, welches seine Erläuterung aus dem Folgenden : das Niedrige wird hoch, das Hohe niedrig gemacht u. s. w. erhält, wird eine gänzliche Umwandlung des ganzen gegenwärtigen Zustandes, eine totale Veränderung, bezeichnet. Das Volk hat durch sein Denken und Thun Alles verkehrt und statt des Wahren und Gesetzlichen das Falsche und das Ungesetzliche geübt, deswegen trifft es auch das ius talionis. Ezechiel scheint die Parallelstelle Jes. 24, 1 ff., wo von der Umkehr aller Verhältnisse die Rede ist, vor Augen gehabt zu haben. Diesen Gedanken individualisirend heiſst es V. 2: „und es wird wie die Magd, so die Gebieterin, wie der Käufer, so der Verkäufer, wie der da borgt, so der da leiht, wie der Schuldner, so dem er schuldig ist“. Das זאת steht also für das Neutrum *dies*. — Da hier nicht שְׁפָלָה das Femininum von שָׁפָל *niedrig*, *tief*, sondern שָׁפָלָה sich findet, so ist dasselbe wohl als Mascul. mit tonlosem ה zu fassen und dieses gewählt worden, um die Form voller und tönender zu machen (Hengst.). Ew., Maur., Hitz. sind der Meinung, daſs sich hier ein Fehler der Punktatoren finde, welche das Femin. verkannt hätten. Allein es giebt auch sonst häufige Analogieen und dagegen spricht das folgende Masculinum. Für den Wechsel der Geschlechter liegt auch hier kein Grund vor. — Der Chald. übersetzt unseren Vers erklärend : כִּדְנָן אָמַר יְיָ אֱלֹהִים אַעְדֵי מִצְנֶפְתָּא מִשְׂרָיָה כַהֲנָא רַבָּא וַאֲבַטֵּל כִּתְרָא מִצִּדְקִיָּה מַלְכָּא אֱמַר דֵּין וְדֵין בְּאַתְרֵיהּ לָא יִתְקַיַּם מִגְלָא יִגְלוֹן גְּדַלְיָה בַּר אֲחִיקָם דְּלָא הֲוָת דִּילֵיהּ יִסְבְּנַהּ צִדְקִיָּה דְּדִילֵיהּ הִיא תַעְדֵי מִנֵּיהּ *Dieses (so) spricht der Herr (Jehova) Gott : entferne den Kopfschmuck von Saraia dem Hohenpriester, und nimm weg die Krone von Zidkia dem Könige. Sage : jener und jener*

werden nicht bleiben an ihrem Orte, sondern sie werden sich wegwenden: Gadalia, der Sohn Achikam, dem sie (die Krone) nicht gehört, wird sie nehmen, und sie wird dem Zidkia, dem sie gehörte, genommen werden.

V. 32 (27): עָוָה עָוָה עָוָה אֲשִׂימֶנָּה גַּם־זֹאת לֹא הָיָה עַד־בֹּא אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט וּנְתַתִּיו׃ *Zu Trümmern, Trümmern, Trümmern will ich sie machen! auch dies — es bleibt nicht* (Ew.: *es ist dahin*), *bis kommt, dem das Recht zusteht und ichs ihm gebe!*

Nach diesen Worten soll die königliche Krone zerschmettert zu Boden geworfen werden, d. i. der König nebst seiner Nachkommenschaft, der davidische Stamm, soll die königliche Würde verlieren, bis der Messias kommt, dem das Recht, die Krone zu tragen, zusteht, und dem dies gegeben wird. Dafs seit Zidkia bis auf Christus kein Nachkomme Davids eine königliche Krone getragen und das Königthum mit Zidkia bis dahin aufgehört hat, bestätigt die Geschichte. Zur Zeit der Makkabäer machten sich zwar die Juden auf einige Zeit wieder unabhängig und besiegten die Syrer, allein das Königthum ist nicht wieder bei der Familie Davids errichtet worden. Diejenigen, welche nach dem babylonischen Exile die Herrschaft in den Händen hatten, die Asmonäer, gehörten dem Stamme Levi an. — Die dreimalige Wiederholung enthält eine Verstärkung der Verkündigung. Das Infinitivnomen עַוָּה, welches dem קַלָּסָה *Spott*, Ezech. 22, 4 von קָלַס dem נְאָצָה, *Verachtung*, 35, 12 von נָאַץ entspricht, bezeichnet *Zerstörung, Zertrümmerung*, *Trümmer*, von עָוָה, welches in Kal *gekrümmt*, *verkehrt sein*, *verkehrt handeln*, *sündigen*, in Piel *umkehren*, *zertrümmern* (Rosenm.: *pervertere, subvertere*), Klagl. 3, 9; Jes. 24 f. (vom Lande) bedeutet. Verschiedener Ansicht sind die Ausleger über das Subject, worauf sich das Suffix in אֲשִׂימֶנָּה bezieht. Einige beziehen es auf זֹאת, den gegenwärtigen Zustand der Dinge, Andere auf אֶרֶץ *Land*, Andere auf עֲטָרָה *Krone*, V. 29. Nach

Hengst. wird die Beziehung auf אֶרֶץ durch das עִוֶּה פָּנֶיהָ *er kehrt seine (des Landes) Fläche um*, in der Parallelstelle des Jes. 24, 1 empfohlen, was Vitringa, dessen Worte ganz auf unsere Stelle paſsten, treffend so erkläre : „significant metaphoricae locutiones inversionem totius reipublicae status, et mutationem eiusmodi, qua summa ima, et ima summa ponerentur; et omnium nobiliorum inferiorum, potentiorum infirmiorum, ditium et egenorum, subverso reipublicae statu et direptis incolarum bonis, aequaretur conditio“. Dieser Beziehung des Suffixes steht aber entgegen, daſs אֶרֶץ im Vorhergehenden nicht vorkommt und die Beziehung auf עֲטָרָה im vorhergehenden Verse einen ganz passenden Sinn giebt. — Durch die Worte : גַּם־זֹאת לֹא הָיָה wird der zukünftige Zustand der Zertrümmerung als ein vorübergehender, nicht bleibender, bezeichnet. Ruhe und Sicherheit soll erst nach den groſsen Zertrümmerungen zur Zeit der Ankunft des groſsen Wiederherstellers und Friedensfürsten, des Messias, eintreten. מִשְׁפָּט bezeichnet hier, wie 5 Mos. 18, 3; 1 Sam. 2, 13; Jerem. 32, 7 u. v. a. St., daſs das *Recht*, was Jemand hat, ihm zukommt. Nach dem oben über מִצְנֶפֶת und עֲטָרָה Gesagten ist dann hier von dem Rechte die Rede, den Kopfbund und die Krone zu tragen, deren frühere Besitzer durch ihre Gottlosigkeit und Unwürdigkeit das Recht auf sie verloren hatten. — Daſs Ezechiel sich hier auf 1 Mos. 49, 10, wo der groſse Friedebringer Schilo verheiſsen wird, und auf Ps. 72, 1—5 bezieht, wo als die Grundlage des Friedens Recht und Gerechtigkeit erscheint, unterliegt keinem Zweifel und wird auch von den Auslegern anerkannt. Theodoret bemerkt zu unserer Stelle, daſs Ezechiel sich hier auf 1 Mos. 49, 10 beziehe und das Reich Christi verheiſse. Ezechiel hat 1 Mos. 49, 10 aus Ps. 72, 1—5 ergänzt, wo als die Grundlage des Friedens, welchen der König bringen wird, Recht und Gerechtigkeit bezeichnet wird. Soll zur Zeit der Ankunft des Messias die Zerrüttung und Zertrümmerung ein Ende nehmen, so

wird von Ezechiel auch auf den Frieden hingewiesen im Gegensatze zu der Gottlosigkeit der bisherigen Träger des Scepters. Vgl. unseren Commentar zu 1 Mos. 49, 10 und Ps. 72, 1—5. — Das Suffix in נְתַתִּיו bezieht sich nicht als Dativ auf die Person, der die Krone zukommt, sondern auf das *Recht* (מִשְׁפָּט), wie dieses auch aus Ps. 72, 1 hervorgeht. Eine Bezeichnung der Person ist hier unnöthig, weil sie aus dem Vorhergehenden hinreichend bekannt ist. Die alten Uebersetzer geben diesen Vers zum Theil ungenau und erklärend wieder. Der Alex. übersetzt : *ἀδικίαν ἀδικίαν ἀδικίαν θήσομαι αὐτήν, οὐαὶ αὐτῇ, τοιαύτη ἔσται* (Cod. Alexand. *οὐ τοιαύτη ἔσται*) *ἕως οὗ ἔλθῃ ᾧ καθήκει, καὶ παραθώσω αὐτῷ*. Der Syr., der die Worte : עָוֹה עָוָה עָוָה אֲשִׂימֶנָּה übergeht, hat ܐܦ ܗܝ ܠܟܠܗ ܡܟܠܟܢ ܐܝܬ ܠܗ ܕܫܘܝܬ ܠܟܠ ܕܢܬܐ ܘܢܬܠ ܠܗ ܕܝܢܐ ܘܐܫܠܡ ܠܗ *Auch schreibe ich dieses dem Laster und dem Betruge zu, bis derjenige kommt, dem das Recht gehört, und dann überliefere ich ihn.* Der Chald. : חוֹבֵיהוֹן דְּחַבוּ כְּחוֹבֵיהוֹן אֶתְפְּרַע מִנְּהוֹן אַף לְדֵין לָא יִתְקַיֵם לֵיהּ עַד דְּאֵיתֵי עֲלוֹהִי פּוּרְעָנוּת יִשְׁמָעֵאל בַּר נְתַנְיָה וְאֶמְסְרִנֵּיהּ בִּידֵיהּ *Wegen ihrer Sünden, welche sie begangen* (eig. : *gesündigt*) *haben, nehme ich an ihnen Rache. Auch diesem wird nicht (die Krone) bleiben, bis ich über ihn bringe die Rache Ismaels, des Sohnes Nathania, und ich ihn überliefere in seine Hand.* Hieron. : „Iniquitatem, iniquitatem, iniquitatem ponam eam : et hoc non factum est, donec veniret cuius est iudicium, et tradam ei“.

Ezech. 34, 23—31.

Der dritte Theil der Weissagungen des Ezechiel, welche das zukünftige *Heil* zum Hauptgegenstande haben, umfaſst Kap. 33—48. Kap. 33—36 schildert hauptsächlich die Bedingungen und den Grund des Heils, indem Kap. 33 als die erste Bedingung die Besserung durch die ächte Prophetie,

Kap. 34 als die zweite die durch den rechten Hirten (den Messias) angegeben, und Kap. 35, 1 bis 36, 15 das Heil nach aufsen und innen beschrieben und als der letzte Grund desselben die göttliche Gnade hervorgehoben wird. Nach Kap. 34 soll das Volk, nachdem durch die wahren Propheten als Zeugen der Wahrheit ein besserer Grund gelegt ist (Kap. 33), sich statt der schlechten Leiter eines wahren Propheten und ächten Herrschers, eines zweiten Davids (des Messias), zu erfreuen haben und dieser als wahrer Hirt dasselbe leiten, dagegen die schlechten Hirten demselben weichen. Der oberste Herr und Hirte wird sich der unglücklichen Heerde wieder annehmen und derselben nach der Befreiung aus dem Exil das gesegnete Land wiedergeben (V. 11—19) und die Uebermüthigen und Ungerechten bestrafen. Der oberste Hirt wird die Hülfe dadurch vollenden, dafs er dem Volke als ächten und einzigen Hirten einen David, den Messias, wiedergiebt, wodurch das wahre Reich Jehovas und das Glück der Gemeinde sein letztes Ziel erreicht. Vgl. Jes. 11 und Jer. 30 f., wo sich eine weitere Ausführung dieser Weissagung findet. — Die Weissagung gegen die bösen Hirten in Kap. 34 gehört zu den Offenbarungen, welche Ezechiel nach 33, 22 am Abende des Tages vor der Ankunft eines Entronnenen erhielt, der die Nachricht von Jerusalems Einnahme durch die Chaldäer brachte. Da der Prophet schon vor der Nachricht die Eroberung Jerusalems ankündigte, so konnte seine Weissagung auf die Exulanten, deren Aelteste und sonst eine grofse Zahl bei ihm gewöhnlich gegenwärtig waren (33, 21), wenn er göttliche Offenbarungen erhielt, nur einen tiefen Eindruck machen. Dem wesentlichen Inhalte nach ist die Weissagung tröstend, indem sie auf Gottes Barmherzigkeit und Gnade gegen Israel und seine Bundestreue hinweiset. Wie bei Jeremia vor der Zerstörung Jerusalems die Drohung vorherrschend und bei und nach der Zerstörung verheifsend wird, so ist dieses auch bei Ezechiel der Fall. In dieser Beschaffenheit

lag vor der Erfüllung eine Abschreckung von dem Wege des Verderbens und bei und nach der Erfüllung ein Trost für die gläubige Gemeinde. Die Nachricht von der Bestrafung der bösen Hirten bot ein Unterpfand dar für die Erfüllung des zweiten Theils, die mit ihr dieselbe Quelle, die Bundestreue Jehovas, hatte. Daſs unsere Weissagung sich auf die des Jeremia Kap. 23 bezieht, haben wir oben bereits nachgewiesen.

Nachdem der Prophet V. 22 den Hülflosen und Unterdrückten des Volks Hülfe und Schutz vor der Unterdrückung und Ungerechtigkeit der bösen, selbstsüchtigen, gefühllosen und übermüthigen Hirten, den Volksoberen, verkündigt, fährt er V. 23 fort : וַהֲקִימֹתִי עֲלֵיהֶם רֹעֶה אֶחָד וְרָעָה אֶתְהֶן אֵת עַבְדִּי דָוִד הוּא יִרְעֶה אוֹתָם וְהוּא יִהְיֶה לָהֶן לְרֹעֶה : *Und ich stelle (erwecke) über sie einen Hirten, der sie weidet — meinen Diener David : der wird sie weiden, und der wird ihnen zum Hirten werden.*

Nach diesen Worten will Jehova einen zweiten David, d. i. einen Nachkommen Davids senden, welcher, wie ein Hirt seine Heerde, die Unglücklichen und Zerstreuten Israels sammelt und sie leitet und schützt. Daſs unter diesem groſsen Nachkommen Davids, welcher hier und Kap. 37, 24; Jer. 30, 9 *David* genannt wird, wie die Nachkommen Jakobs oder Israels *Jakob* und *Israel* und ein Römer Romulus (Persius, Sat. I, 87), wenigstens hauptsächlich Jesus von Nazareth zu verstehen sei (21), der in Bezug auf diese Stelle von sich bei Joh. 10, 11 sagt : *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν* (22) *ὁ καλός*, *ich bin der gute Hirt*, darüber kann kein Zweifel

---

(21) Ueber den Gebrauch des Artikels bemerkt Lampe : „digitum intendit ad illas prophetias Pharisaeis non ignotas, in quibus sub hoc schemate promissus fuerat".

(22) Rosenm. zu אֶת־עַבְדִּי דָוִיד *ministrum meum*, *Davidem*, quo significare potest, vel talem regem, qui Davidem referat pietate, virtute et fortitudine, vel ex Davidico genere prognatum.

sein. Ein zweiter David war der Heiland auch dadurch, dafs er, wie David, grofse Leiden zu erdulden hatte, und wie dieser alle seine Feinde besiegte und noch besiegt und ein einiges grofses Reich des Friedens gründet, welches sich über die ganze Erde erstreckt. Hitzig ist der Meinung, dafs Ezechiel eine leibliche Auferweckung Davids erwartet habe. Allein derselben tritt schon וַהֲקִימוֹתִי insofern entgegen, als es von der Bestellung eines neuen Hirten redet, vgl. V. 29, 5 Mos. 18, 15, und die Sendung eines alten hat etwas so völlig Unerhörtes, dafs sie bestimmt bezeichnet sein müfste. Entscheidender ist noch die offenbare Beziehung auf die Verheifsung 2 Sam. 7, 12 : „Wenn deine Tage voll sind und du liegst bei deinen Vätern, so mache ich aufkommen (וַהֲקִימוֹתִי) deinen Samen nach dir, der von deinem Leibe kommt, und befestige dein Reich". Da die übrigen Weissagungen den Messias als einen Nachkommen Davids verheifsen, der auf dessen Throne herrscht, und Ezechiel, der jene früheren deutlicheren Weissagungen als bekannt voraussetzt, hier vom Messias nur andeutend spricht und ihn nur als einen Sohn herrschend auf seinem Throne kennt, so kann er nicht daran denken, Neues und Unerhörtes in Bezug auf die Person mitzutheilen. Nur kann als Ezechiel eigenthümlich bezeichnet werden, dafs der Messias bei ihm bestimmter als an anderen Stellen, wie Jer. 3, 15; 23, 4, als der gute Hirt geschildert wird. Dafs Ezechiel hier nicht von einer leiblichen Auferweckung Davids, sondern von einem Nachkommen desselben spricht, beweisen nicht blofs die übrigen Weissagungen, sondern auch die Beziehungen des neuen Testamentes auf unsere Stelle Joh. 10, 11, wo Christus sich mit Bezug auf dieselbe einen guten Hirten nennt, und 1 Petr. 2, 25; Hebr. 13, 25, welche Stellen sich ebenfalls auf Jerem. 23 und Zach. 11 beziehen. Die Weissagung des Ezechiel bildet zwischen der Weissagung des Jeremia und Zacharia, welcher an jene anknüpft, das Mittelglied. Der Grund, warum Ezechiel von *einem* (אֶחָד) Hirten spricht, liegt in

der Beziehung auf die frühere Trennung von Juda und Israel. Deutlich geht dieses hervor aus Kap. 37, 24 und aus der Parallelstelle Jer. 23, 5. 6, wo Juda und Israel zusammen genannt werden. Die Meinung Jahn's und Anderer, dafs אֶחָד hier die Bedeutung : *unicus, singularis* habe, findet ihre Widerlegung schon in dem Sprachgebrauche, indem in keiner Stelle sich jene Bedeutung findet. Und der Umstand, dafs der hier als Hirte bezeichnete Nachkomme Davids ein ausgezeichneter ist und alle übrigen Nachkommen desselben an Würde und Ruhm überstrahlt, und in ihm, wie Venema sich ausdrückt, David gleichsam als König und Stellvertreter Gottes wieder auflebte, kann keinen Beweis darbieten, אֶחָד in jener Bedeutung zu nehmen. Wird aber auf die Sache gesehen, so hat Jahn Recht. Denn in der Verkündigung der *Einheit* des Hirten aus Davids Geschlecht, welches zur Strafe seiner Sünden seine frühere Macht verloren hatte, lag die erfreuliche und erhebende Hoffnung, dafs durch denselben das Volk Israel vereinigt und ihm ein grofses Glück zu Theil werden solle. Der verheifsene grofse Nachkomme Davids soll aber nicht blofs für Juda und Israel, sondern auch für die Heiden Hirt sein und seine aus diesen vereinigte Gemeinde durch seine Herrschaft beglücken. Der *Eine* Hirt, worauf sich *μία ποίμνη, εἷς ποιμὴν* Joh. 10, 16 bezieht, soll zugleich *ὁ ποιμὴν ὁ καλός*, V. 11 sein (23). Die Nachkommen Davids waren nicht in dem Grade solche Gott wohlgefällige Nachfolger gewesen, dafs an ihnen die schon gleich bei der Trennung ausgesprochene Verheifsung der dereinstigen Wiedervereinigung

---

(23) Auch nach Theodoret zu V. 25 wird Christus hier der *eine* Hirt genannt, weil er die Gläubigen aus den Heiden und den Juden in eine Gemeinde vereinigt, denn er bemerkt zu den Worten : *ich will über sie einen Hirten erwecken* : *εἷς γὰρ καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν καὶ τοὺς ἐξ Ἰουδαίων πεπιστευκότας ποιμάνει.*

(1 Kön. 11, 39) hätte in Erfüllung gehen können. Die Behauptung Hitzig's, אֶחָד stehe gegensätzlich zu der Mehrheit nacheinander, erscheint als verwerflich, wenn wir auf jene Parallel- und Grundstelle sehen, indem die letztere den Grund entkräftet, es sei im Vorhergehenden von der Zweitheilung Israels nirgends die Rede. Bei dem Verhältnifs, in welchem Ezechiel zu Jeremia steht, kann Jer. 23 nur als der weitere Context betrachtet werden. — Der Grund, warum David als der Diener oder Knecht Gottes bezeichnet wird, liegt nicht blofs, wie Hävernick meint, in dessen willigem Gehorsam, sondern auch zugleich in dessen Erwählung, vgl. Jes. 42, 1, wo der Messias ein Erwählter Jehovas genannt wird. Und der Grund, warum der Messias *Hirt* und sein Regiment ein *Weiden* genannt wird, liegt wohl darin, dafs das Regiment des vorbildlichen Davids in Beziehung auf seinen früheren Beruf ein *Weiden* genannt wird (2 Sam. 7, 8; Ps. 78, 70. 71), und zugleich das Weiden eine besondere Sorgfalt und Wachsamkeit bezeichnet. רְעֵה zeigt die Bestimmung an, וְרָעָה die Realisirung derselben. Der Gegensatz, welcher zwischen dem früheren Hirten und der Ausübung des Hirtenamtes stattgefunden und grofses Elend über das Volk gebracht hat, soll in Zukunft aufhören; vgl. aufser den oben angeführten Parallelstellen noch Jerem. 30, 9; 31, 15. 16. Was nun die Erfüllung unserer Weissagung betrifft, so unterliegt es nach dem Gesagten keinem Zweifel, dafs sie hauptsächlich in Christo geschehen ist, und die durch Zerubabel und die übrigen Oberen des Volkes nach dem Exil nur als eine vorläufige und typische in Betracht kommen kann. Nur wenn wir hier David als den gröfsten und erhabensten des davidischen Stammes, dessen Gipfelpunkt der Messias ist, betrachten, braucht die Erfüllung nicht auf Christus beschränkt und dieser als der einzige Hirt angesehen zu werden, vgl. Jer. 38, 18; Jes. 55, 3; Hos. 3, 5. Eine Doppelbeziehung nimmt auch Ephräm an, wenn er zu den Worten V. 23 : *„und ich werde über*

sie einen Hirten, David meinen Diener, stellen", bemerkt :

ܗ ܟܬܘܒ ܗܕܐ ܕܐܝܟ ܕܠܐ ܐܬܐ ܕܝܠܢ ܐܠܐ ܠܡܪܝܐ ܒܪ ܐܢܫܐ ܕܐܬܥܒܕ ܒܗ ܐܦ ܐܠܗܘܬܐ ܕܐܠ ܐܬܬܚܙܝ ܐܠܐ ܒܒܪ ܐܢܫܐ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܙܪܥܐ ܕܕܘܝܕ ܒܒܫܪܐ ܘܕܡ

Den Serubabel : vollkommen ist dieses aber erfüllt durch unsern Herrn, den wahren Hirten der Heerde, die aus den Völkern (Heiden) gesammelt ist; und er wird mein Diener David genannt, weil er Mensch geworden ist, und Knechtsgestalt aus dem Geschlechte Davids angenommen hat. Gegen die ausschliefsliche Erklärung von Zerubabel (Grotius) spricht aber, dafs dieser nur Beamter der persischen Könige und nicht König war, wie hier V. 24, Ezech. 37, 24 und Jer. 30, 9 David bezeichnet wird (24).

---

(24) Theodoret bemerkt zu dem Verse : „Nachdem der Herr oben gesagt hat : *ich will weiden*, sagt er hier, dafs David deren Hirt sein werde, welchen er auch *Diener* nennt. Wer ist aber dieser? ist es nicht einleuchtend, dafs derselbe Christus der Herr sei, welcher aus Davids Samen dem Fleische nach geboren ist? und deswegen ist er Diener als Mensch, und zwar der Natur, nicht der Würde nach : denn wenn diejenigen, welche an ihn glauben, nicht Diener, sondern Söhne sind, so ist vielmehr der, durch welchen die Diener in Freiheit gesetzt werden, nicht Diener, sondern Sohn. Dieses behauptet auch Paulus, wenn er (Phil. 2, 6. 7) sagt : welcher (Christus), obgleich er göttlicher Natur war, es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein; sondern sich selbst entäufserte, Knechtsgestalt annahm, Menschen ähnlich ward, und von Ansehen wie ein Mensch erfunden". Und Jesaia (49, 5. 6) ruft aus seiner Person aus : „So spricht der Herr : der mich vom Mutterleibe bildete sich zum Knechte, damit ich Jakob sammele und Israel wird zu ihm gesammelt werden : siehe ich stelle dich zum Bunde des Geschlechtes, zum Lichte der Völker, dafs du zum Heile seiest bis zum Ende der Erde". Und (42, 1) : „Jakob aber ist mein Knecht, den ich aufnehme" : und dieses Zeugnifs hat auch der göttliche Evangelist (Matth. 12, 18) auf unsern Herrn Jesus bezogen. Knecht ist er als Mensch genannt worden, und dieses, wie ich sagte, nicht der Würde, sondern der Natur nach; denn er hat Knechtsgestalt angenommen. Dafs der Hirt der Schafe *Einer* sein werde, sagte auch der Herr in den Evangelien (Joh. 10, 16) „und ich habe andere Schafe, welche nicht aus diesem Schafstalle sind, und ich mufs sie führen und

Das Suffix הֶן in אֶתְהֶן bezieht sich auf das Collectivum צאן *Heerde*, welches generis communis ist. צאן, das gewöhnlich vom kleinen Vieh, d. i. den Schafen und Ziegen, gebraucht wird (1 Mos. 27, 9; 3 Mos. 1, 10; 22, 21), kommt jedoch 1 Sam. 25, 2, wo die Ziegen besonders erwähnt sind, auch nur von den Schafen vor, wie das arab. ضَأْن. Das nom. unitatis davon ist שֶׂה, daher 2 Mos. 21, 37 : „wenn jemand ein Stück kleines Vieh (שֶׂה) stiehlt, so soll er vier Stück kleines Vieh (אַרְבַּע צאן) wieder erstatten", vgl. Ezech. 45, 15.

V. 24 : וַאֲנִי יְהוָה אֶהְיֶה לָהֶם לֵאלֹהִים וְעַבְדִּי דָוִד נָשִׂיא בְתוֹכָם אֲנִי יְהוָה דִּבַּרְתִּי : *Und ich Jehova werde ihnen Gott sein, und* (Ew. : *während*) *mein Diener David Fürst in ihrer Mitte : ich Jehova hab's geredet.*

Jehova, der Ewigseiende und Unveränderliche, giebt hier die feierliche Versicherung, dafs er sich den Israeliten, welche zur Heerde des V. 23 verheifsenen Hirten, des Messias, gehören, als allmächtiger Gott und Wohlthäter zeigen wolle, und dafs er ihr König sein, und über sie, wie einstens der mächtige und siegreiche David, segensreich herrschen werde. Das gläubige und treue Israel sollen Unterthanen des Reichs der Wahrheit und Tugend werden. Da Jehova diese Verheifsung selbst gegeben hat, so mufs sie auch in Erfüllung gehen. Das Reich, welches der zweite David, der Messias, gründen wird, soll also unter Gott, dem Allmächtigen, und unter diesem seinem Diener stehen, also eine Theokratie und Christokratie sein. Dafs der Prophet hier hauptsächlich die messianische Zeit, worin nach Röm. 11, 26 sich alle Juden bekehren und an Christus glauben sollen, im Auge habe, darüber läfst die Verheifsung V. 24—30 und andere Stellen (Jes. 11, 11—16)

---

sie werden meine Stimme hören, und es wird ein Hirt und ein Schafstall werden".

keinen Zweifel. Wiederholt wird diese Verheiſsung auch Ezech. 36, 28; 37, 24. 25. Hengst. bemerkt : „Die Verheiſsung an David (2 Sam. 7) soll wieder aufgrünen, sein Nachkomme in so vollem Sinne der Knecht Gottes sein, daſs der frühere schmerzliche Unterschied des vermittelten Regimentes Gottes und des unvermittelten ganz aufhört“.

נָשִׂיא eigentlich *Hochgestellter*, *Vornehmer*, daher *Fürst* (von נָשָׂא *heben, erheben, in die Höhe richten, emporrichten*), der Alex. ἄρχων, der Syr. ܫܠܝܛܐ, Hieron. : *princeps*, wird von Königen (1 Kön. 11, 34; Ezech. 30, 13; 38, 2; 45, 7), und von Stamm- und Familienfürsten (4 Mos. 4, 34; 7, 10; 34, 18), bei den Israeliten (4 Mos. 1, 44), und anderen Völkern (1 Mos. 17, 20; 34, 2; Jos. 13, 21), ferner von den Vorstehern der Stammhäuser (4 Mos. 3, 24; 1 Kön. 8, 1) und von Heerführern (1 Chron. 7, 40) gebraucht. Zu den Worten : „ich Jehova hab's geredet“, bemerkt Theodoret : „*Ἀρκεῖ γὰρ εἰς βεβαίωσιν τῶν λόγων ἡ τοῦ εἰρηκότος ἀξίακε*“; und Rosenm. : „Non vana erit promissio, qui a me, aeterno, qui falli non potest, est pronunciata“.

V. 25 : וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית שָׁלוֹם וְהִשְׁבַּתִּי הַיָּה־רָעָה מִן־הָאָרֶץ וְיָשְׁבוּ בַמִּדְבָּר לָבֶטַח וְיָשְׁנוּ בַיְּעָרִים : *Und ich schlieſse ihnen den Bund des Friedens* (Hitz. : *Heilsbund*) *und ich vertilge böses Wild* (Hengst. : *die bösen Thiere*) *von der Erde, daſs sie in der Wüste sicher wohnen und in den Wäldern schlafen.*

Die neue Heerde, welche der ausgezeichnete Hirt aus Davids Geschlechte, der Messias, führen, leiten und schützen soll, soll sich einer Befreiung von Feinden und eines wahren dauernden Friedens und Glückes zu erfreuen haben. Dieser Friede, welchen der Fürst des Friedens (Jes. 9, 6; 1 Mos. 49, 10) bringen soll, hat derselbe der ganzen Menschheit durch seinen Versöhnungstod zur Tilgung der Sünde und durch seine Lehren und Gnaden, wodurch die treuen und erleuchteten Diener desselben

das Heidenthum und den Irrthum überwinden können, in reichem Maſse gebracht. Wo früher Irrthum und Heidenthum, die Feinde des wahren geistigen Friedens, herrschten, soll zur Zeit, worin der von Jehova gesandte Hirte sein Hirtenamt führt, wie in einem von wilden Thieren befreiten Walde, Friede und Sicherheit wohnen. Christus hat durch seinen Versöhnungstod, durch seine Lehren und Gaben der Menschheit nicht bloſs inneren, sondern auch einen äuſseren Frieden gebracht und selbst auf die äuſsere Natur, die Cultur des Bodens, veredelnd und segensreich eingewirkt. Undurchdringliche Wälder und Wüsten sind urbar gemacht, durch Erzeugnisse fremder Länder bereichert worden und von einer fleiſsigen und friedlichen Bevölkerung bewohnt. Wohin das wahre Christenthum gedrungen, ist der Mensch und die Natur veredelt, Wildnisse und Einöden sind in fruchtbare Wohnsitze verwandelt und wilde reiſsende Thiere entfernt. In Betreff Palästinas verheiſst dieses Jehova 3 Mos. 26, 4 ff. Daselbst V. 4—6 heiſst es: „Ich werde euch Regen geben zur gehörigen Zeit, daſs die Erde ihren Ertrag giebt, und die Bäume des Feldes ihre Frucht geben. Und das Dreschen wird bei euch reichen bis zur Weinlese und die Weinlese wird reichen bis zum Säen; und ihr werdet euer Brod essen zur Sättigung und werdet sicher wohnen in eurem Lande. Und ich (Jehova) werde Friede machen im Lande, daſs ihr schlafet und Niemand euch schreckt; und ich werde die bösen Thiere wegschaffen aus dem Lande, kein Schwert wird durch euer Land gehen", vgl. Hos. 2, 18; Ezech. 22, 27; Matth. 7, 15. An Israel ist diese Weissagung nur sehr unvollkommen erfüllt, weshalb die vollkommene Erfüllung noch bevorsteht, vgl. Hos. 2, 20. Daſs Ezechiel bei seiner Schilderung 3 Mos. 26, 4 ff., namentlich V. 6 vor Augen gehabt habe, ist wohl auſser Zweifel, da er, wie Jeremia, oft an mosaische Stellen anknüpft. — Was nun „den Bund des Friedens" betrifft, so ist hier nicht an einen eigentlichen Vertrag, sondern

nur an das zu denken, was Jehova an Gütern und Gaben des Friedens und Glücks seiner durch seinen Hirten zu leitenden Gemeinde geben will. Vgl. Jerem. 31, 32, wo über die Bedeutung des Bundschliefsens ausführlich die Rede gewesen ist. Nach Theodoret zu diesem Verse verheifst Ezechiel hier das, was Paulus Eph. 2, 14 von den Heiden und Juden sagt: „Denn er (Christus) ist unser Friede, der aus beiden Eins gemacht und die trennende Scheidewand (die Feindschaft, an seinem Leibe) niedergerissen". Dieses, fügt Theodoret hinzu, hat er (Ezechiel) oben gesagt: „und ich werde über sie einen Hirten erwecken. Denn Einer weidet sowohl diejenigen, welche aus den Heiden, als diejenigen, welche aus den Juden geglaubt haben". Hat der Prophet hier die Wirkungen des Hirtenamtes des Messias im Auge, so unterliegt es wohl kaum einem Zweifel, dafs die Vertilgung böser Thiere die Wegschaffung alles demselben Entgegenstehenden und Feindlichen und die Bekehrung und geistige Erhebung und Veredelung des Bundesvolkes und des Heidenthums bezeichnet, womit dann eine Verbesserung der äufseren Natur verbunden ist. Hat die Verbreitung des Christenthums die Cultur der Länder zur Folge gehabt, so ist die Erwähnung der wilden Thiere und Wälder wohl hauptsächlich mit veranlafst durch die Schilderung des Messiaskönigs als Hirten, der seine Heerde vor wilden Thieren und in Wäldern schützt und führt. — Vgl. Jes. 11, 6 ff.; 65, 25; Hos. 2, 20 und Virgil Eclog. IV, 13. 14, wo die Sybille sagt:

> Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
> Irrita perpetua solvent formidine terras,

und daselbst V. 22 ff. mehr zu unserer Stelle passend:

> — — Nec magnos metuent armenta leones;
> Occidet et serpens, et fallax herba veneni.

Das im Texte stehende ביעורים ist zu lesen בַּיְעָרִים *in Wäldern*, der Alex. *ἐν τοῖς δρυμοῖς*, Hieronymus *in saltibus*, vom ungebräuchlichen Singular יְעָר für יַעַר

(arab. وعر, syr. ܥܪ̈ܐ), im Plur. יְעָרִים in stat. const. יַעֲרֵי (1 Chron. 20, 5 und 2 Sam. 21, 19). — Hitzig meint, dafs Ezechiel hier, wie 39, 10, בְּיַעְרִים geschrieben habe und ו ein blofser Schreibfehler und durch ein mifsrathenes ר, welches stehen blieb, veranlafst sei.

V. 26 : וְנָתַתִּי אוֹתָם וְסָבִיבוֹת גִּבְעָתִי בְּרָכָה וְהוֹרַדְתִּי הַגֶּשֶׁם בְּעִתּוֹ נְשָׁמֵי בְּרָכָה יִהְיוּ *Und mache sie und die Umgebungen meines Hügels zum Segen, und lasse herabkommen den Regen zu seiner Zeit (zeitig), Güsse von Segen sollen's sein.*

Der Prophet will hier sagen : die Heerde, welche der grofse Hirt aus Davids Geschlecht auf Zion um sich versammelt (Jes. 2, 2; Mich. 4, 1), wird sich eines reichlichen und göttlichen Segens zu erfreuen haben. Dafs dieser Segen, dessen auch die Heiden theilhaftig werden sollen, hauptsächlich geistige Güter und Gaben sein sollen, darüber läfst der an anderen Stellen verheifsene messianische Segen (Jes. 2, 2 ff.; Mich. 4, 1 ff.) keinen Zweifel. Der Hügel ist hier der heilige Berg Zion, welcher als Sitz der alten Theokratie oft als Bild des Reiches Gottes erscheint. Der *Hügel* bezeichnet hier Israel als Volk Gottes, dessen geistlicher Wohnsitz er war, weil der Prophet ihn mit dem *sie* gleichstellt. Ueber die Bezeichnung der Umgebungen des Hügels sind die Ausleger verschiedener Ansicht, indem einige (wie Dereser, Rosenm.) darunter die um den Tempelberg wohnenden Israeliten, andere (Hengst.) die Heiden verstehen, die sich an Israel anschliefsen, vgl. 17, 23, wonach alle Vögel der Erde sich unter dem Baume des Reiches Gottes versammeln. Für diese zweite Auffassung läfst sich noch anführen, dafs 16, 61 Zion die 10 Stämme Israel zu seinen Schwestern und die übrigen Völker zu Töchtern erhält, Kap. 47, 8, wonach das Wasser des Heils, das aus dem neuen Tempel hervorgeht, die Wüste durchfliefst und die Wasser des todten Meeres (das Sinnbild der Welt) gesund macht, vgl. Hos. 2, 18. — Hävernick ist der Meinung, dafs die An-

schliefsung der Heiden hier, wo nur von der Verherrlichung Israels die Rede ist, eine fremdartige sei. Allein nach den den Patriarchen ertheilten Verheifsungen ist das Heil für die Heiden mit dem für Israel innig verbunden (1 Mos. 12, 2. 3), und es kann nach anderen Stellen das vollendete Heil für Israel nicht kommen, ohne dafs auch die Heiden des Heils theilhaftig werden. Der Erklärung von Israel steht entgegen, dafs dasselbe nach alttestamentlicher Darstellung nicht in den Umgebungen des Hügels, sondern auf Zion wohnt (Jes. 10, 24). Von den heidnischen Umgebungen Jerusalems steht סְבִיבוֹתֶיהָ (Kap. 16, 57, vgl. 5, 5. 6; Dan. 9, 16; Mich. 5, 6 (25). Durch das Abstractum בְּרָכָה wird hier, wie 1 Mos. 12, 2, der Segen stärker hervorgehoben als durch בָּרוּךְ *gesegnet.* Vgl. Storrii observatt., p. 17. 19. 20 und unsere „Beiträge", Bd. IV, S. 142 ff. — Der Grund, warum der Prophet den Segen durch Regen individualisirt, liegt in der Rücksicht auf die natürliche Beschaffenheit Canaans, nach der alle übrigen Naturwohlthaten Gottes durch den Regen bedingt sind. Der Prophet hat hier 3 Mos. 26, 4 vor Augen, vgl. 5 Mos. 11, 13. 14; Joel 2, 23. — 3 Mos. 26, 3. 4 heifst es: „Wenn ihr in meinen (Jehovas) Satzungen wandelt, und meine Gebote haltet und sie befolgt, so werde ich euch Regen geben zur rechten Zeit, dafs die Erde ihren Ertrag

---

(25) Da der Alex. hier die Worte hat: *καὶ δώσω αὐτοὺς περικύκλῳ τοῦ ὄρους μου* und also בְּרָכָה und die Copula vor סְבִיבוֹת nicht wiedergiebt, so meint Hitzig, dafs diese Lesart, da sie statt der losen äufseren Verbindung durch *und* eine engere gebe, vorzuziehen sei. Es soll Jemand, der in סְבִיבוֹת das Adverb. verkannt habe, die Copula eingesetzt, und, da nun ein Accusativ des Werdens (des Prädicatsaccusativ) zu dem des Subj. gefehlt, das בְּרָכָה aus dem zweiten Versgliede entlehnt haben. Da auch der Syr., Hier. und Chald. das ו übergehen, so scheint dasselbe eingeschoben zu sein; dagegen drücken aber jene insgesammt das בְּרָכָה aus. Es fehlt jenes ו auch in mehreren Codd. bei Kennicott und de Rossi.

giebt, und die Bäume des Feldes ihre Frucht geben.“ — גֶּשֶׁם (von נָגַשׁ *sich ergiefsen, herabgiefsen, herabströmen*), bezeichnet eigentlich *Gufs*, und wird hauptsächlich von einem starken (1 Kön. 18, 41; Ezech. 13, 11) und anhaltenden Regen (Esr. 10, 9. 13), insbesondere von dem regelmäfsigen Früh- und Spätregen (3 Mos. 26, 4; Jerem. 5, 24; Joh. 2, 23), vom Wind begleiteten (2 Kön. 3, 17; Sprüchw. 25, 14), dann vom wohlthätigen und erquickenden Regen (Hos. 6, 3; Zach. 14, 17) gebraucht. Das gewöhnliche Wort für Regen ist מָטָר, welches mit גֶּשֶׁם bisweilen verbunden ist (Zach. 10, 1; Job 27, 6) und dann *Gufsregen, Regengufs* bedeutet.

V. 27 : וְנָתַן עֵץ הַשָּׂדֶה אֶת־פִּרְיוֹ וְהָאָרֶץ תִּתֵּן יְבוּלָהּ וְהָיוּ עַל־אַדְמָתָם לָבֶטַח וְיָדְעוּ כִּי־אֲנִי יְהוָה בְּשַׁבְרִי אֶת־מֹטוֹת עֻלָּם וְהַצַּלְתִּים מִיַּד הָעֹבְדִים בָּהֶם : *Dafs der Baum des Feldes seine Frucht giebt und die Erde* (Hengst. : *Land*) *ihren Ertrag; und sie wohnen* (eig. : *sind*) *in ihrem Lande* (Ew. : *auf ihrem Vaterlande*) *sicher, und sie erkennen, dafs ich Jehova bin, — indem ich ihres Joches Stangen zerbreche und sie aus der Hand ihrer Dienstherrn* (Hengst. : *derer, die sie knechten*) *befreie.*

Nach dem Wortsinn will der Prophet hier sagen : das Land wird, wenn Jehova seinen reichlichen Regen giebt und das Volk von seinen Unterdrückern und Beherrschern befreit, einen reichlichen Ertrag liefern, und im Lande werden Friede und Ruhe herrschen. Israel soll durch die reichlichen Gaben und durch die Befreiung von seinen Unterdrückern zu der Erkenntnifs kommen, dafs alles dieses ein Geschenk Jehovas, des Ewigseienden, sei. Da hier auf 3 Mos. 26, 3 in Betreff des Ertrages, 5 in Betreff der Sicherheit und 13 : „ich, Jehova, euer Gott, der ich herausgeführt aus dem Lande Aegypten, aus der Knechtschaft und ich euer Joch (מטוֹת עֻלְכֶם) zerbrach“, hingewiesen wird, so haben wir hier eine Hindeutung darauf, dafs Jehova auch in Zukunft derselbe bleiben und sich als

der wahrhaft Seiende und Unveränderliche zeigen werde. Es soll sich in der messianischen Zeit in Betreff der göttlichen Gaben und der Befreiung von Knechtschaft, insbesondere von der geistigen, der Sünde und dem Irrthum, das Frühere von Neuem und im Grofsen wiederholen. Durch die grofsen Gaben, welche Israel in der messianischen Zeit zu Theil werden sollen, und durch die Befreiung von der Knechtschaft, werden aber hauptsächlich die geistigen Gaben und die Befreiung von der Sünde, dem Irrthum und der Macht des Teufels bezeichnet. In diesem Sinne fafst auch Hieron. die Worte. — Denn die irdischen Güter, welche den Gläubigen und Treuen zu Theil werden, erscheinen bei den Propheten öfters erst als eine Folge der aufrichtigen Rückkehr zu Gott und seiner treuen Verehrung. Nach Theodoret bezeichnen die Bäume des Feldes die irdisch gesinnten Heiden und Juden, welche den christlichen Glauben annehmen, dessen Segen geniefsen und Gott Früchte der Frömmigkeit bringen. Er findet hier die Erfüllung von Joh. 16, 33 : „In der Welt habt ihr Angst; aber fasset Muth, ich habe die Welt überwunden“, und von Röm. 8, 23—25. Hierauf fügt Theod. hinzu : „Ich habe schon gesagt, dafs die Weissagung eine doppelte sei und die eine auf die Juden und die andere auf alle Menschen passe. Denn Gott hat die Juden aus der Gefangenschaft der Babylonier befreit und uns alle von der Tyrannei des Teufels erlöst. Unter Ketten des Joches versteht er das Elend der Knechtschaft“. — לָבֶטַח *in Sicherheit, sicher* giebt Hieron. durch *absque timore*, der Alexand. durch *ἐν ἐλπίδι εἰρήνης*, der Chald. לְרוֹחֲצָן *confidenter*, der Syr. ܒܫܠܡܐ *secure* wieder. Der Alex. scheint לָבֶטַח־שָׁלוֹם gelesen und שָׁלוֹם, da jene Ausdrucksweise nach Hitzig unhebräisch klinge, mit dem undeutlich geschriebenen לְעוֹלָם verwechselt zu haben, indem es zumal bei Vergleichung von Ezech. 37, 25. 26. 28 auffallen mufste, dafs dauernder Bestand solches Glückes

nirgends verheifsen sei. מוֹט (vom ungebräuchlichen מוּט, s. v. a. מָעַט *abspalten, abschneiden,* von Aesten, Zweigen), bezeichnet eigentl. *Ast,* der vom Stamm abgebrochen, und dann *Stange* zum Tragen (4 Mos. 4, 10. 12; 13, 23), übertragen *Joch* des Stieres (Nah. 1, 13). — מֹטוֹת עֻלָּם *Stangen ihres Joches,* s. v. a. *Joch.* — הָעֹבְדִים בָּהֶם d. i. *der ihnen einen Dienst, Arbeit auflegt,* denn עָבַד mit בְּ bezeichnet: Jemanden mit Arbeit, Dienst belasten, knechten (3 Mos. 25, 29. 46; 2 Mos. 1, 14; Jer. 22, 13; 25, 14; 30, 8).

V. 28. 29: וְלֹא־יִהְיוּ עוֹד בַּז לַגּוֹיִם וְחַיַּת הָאָרֶץ לֹא תֹאכְלֵם : וְיָשְׁבוּ לָבֶטַח וְאֵין מַחֲרִיד : וַהֲקִמֹתִי לָהֶם מַטָּע לְשֵׁם וְלֹא־יִהְיוּ עוֹד אֻסָּפִי רָעָב בָּאָרֶץ וְלֹא־יִשְׂאוּ עוֹד כְּלִמַּת הַגּוֹיִם : *Und nicht werden sie ferner (länger) den Heiden zum Raube, und das Wild (Thiere) der Erde wird sie nicht fressen, sondern* (eigentl. : *und*) *sie werden sicher wohnen und Niemand erschreckt sie; und ich errichte (erwecke,* Hitz. : *lasse aufkommen,* d. i. werden) *ihnen eine Pflanzung* (Hitz. : *Pflanzstätte?*) *zum Ruhme* (eigentl. : *Namen*) *und nicht werden sie ferner im Lande durch Hunger dahingerafft, und nicht werden sie tragen die Schmach der Heiden.*

In diesen Worten verheifst der Prophet, dafs das bekehrte und gebesserte Israel von der Gewalt, der Macht und der Schmach der Heiden befreit, vor denselben geschützt und aus Noth und Elend befreit werden und zu hohem Ruhm und Ansehen gelangen soll. Die Heiden können über das Volk Jehovas nur dann eine Gewalt erlangen, wenn es durch seine Schuld, wie Hosea sich ausdrückt, ein *Nichtvolk* Jehovas geworden ist. Die wilden Thiere sind hier im figürlichen Sinne die Heiden, namentlich die heidnischen Eroberer, vgl. Jes. 35, 9; 56, 9; Ezech. 34, 5, wo die Feinde des Volkes als wilde Thiere bezeichnet werden. — Die neue Pflanzung, die gläubige Gemeinde, welche Jehova gründet und mit seinen Gütern und Gaben versieht, soll dieser selbst, wie Jehova, dem Gründer, zum Ruhme gereichen. Wie eine Pflanzung,

welche gedeiht, gesund und kräftig heranwächst, sich ausbreitet und reichliche Frucht trägt, ihrem Gründer Ehre und Ruhm bringt und selbst hochgeschätzt und werth gehalten wird, so auch die Gemeinde Gottes, welche sich mehrt und sich reicher Güter und Gaben erfreut und beglückt ist, seinem Gründer und Schützer. Das לָהֶם *ihnen* steht dieser Erklärung, wie Hävernick meint, nicht entgegen. Für die Erklärung des מַטָּע von der wahren und treuen Gemeinde sprechen auch die Parallelstellen Jes. 60, 21 und 61, 3. In der ersteren heifst es: „Und dein Volk — sie sind alle gerecht, — werden auf ewig das Land besitzen (erben) als Sprofs meiner *Pflanzung*, als Werk meiner Hände, um mich zu verherrlichen", und in der zweiten, wo die gläubige Gemeinde eine üppige Pflanzung genannt wird, heifst es: „man wird sie nennen Terebinthen des Heils, eine Pflanzung Jehovas zur Verherrlichung". Die Worte: מַטַּע לְשֵׁם, welche der Alex. φυτὸν εἰρήνης, der Syr. ܢܨܒܬܐ ܕܫܠܡܐ *planta pacis* (weil beide entweder versetzt שָׁלֹם statt לְשֵׁם lasen oder conjecturirten, weil ihnen לְשֵׁם unverständlich war; die Texteslesart לְשֵׁם ist aber nach dem zweiten Versgliede und 36, 30 die richtige), Hieron.: *germen nominatum*, der Chald. בִּצְבָא לְקַיָמָא *plantatio ut permaneant*, wiedergegeben, werden von vielen anderen Auslegern in einem anderen Sinne gefafst. Nach denjenigen, welche dem Hieron. folgen und מַטָּע in concreter Bedeutung nehmen, soll dasselbe *germen, Sprofs, Sprössling* und den Messias bezeichnen, welcher Jes. 11, 1 נֵצֶר *Zweig*, Jerem. 23, 5; 33, 15 צֶמַח *Sprofs, Sprössling* genannt wird, vgl. Jes. 4, 2; Zach. 3, 8; 6, 12. So bemerkt Dereser zu unserer Stelle: „der *Sprössling*, den Gott den Juden *zum Ruhme* will aufwachsen lassen, ist eben ihr Messias, der sie zu einem glücklichen und berühmten Volk machen sollte, vgl. Jes. 11, 1; Jer. 23, 5; 33, 15". Zur Erklärung des Folgenden fügt er hinzu: „die bekehrten Juden werden Gott und

ihrem Messias treu bleiben, und euch nicht mehr zwingen, durch Hunger, Landplagen und schmachvolle Gefangenschaft unter anderen Völkern ihren Abfall von mir zu strafen, wie ich ihn seither strafen mufste".

Von Christus erklärt auch Theodoret die Worte: *καὶ ἀναστήσω αὐτοῖς φυτὸν εἰρήνης* (*εἰς ὄνομα*), indem er zur Erläuterung hinzufügt: „dieses sagt auch der Prophet Jesaia (11, 1. 2): „Eine Ruthe (*ῥάβδος*) wird hervorgehen aus der Wurzel Jesse und eine Blume (*ἄνθος*) aus seiner Wurzel, und es wird ruhen auf ihm der Geist Gottes", und was folgt. Und wiederum (11, 10): „Die Wurzel Jesse wird dastehen als Fürst der Völker (*ἄρχειν ἐθνῶν*): auf ihn werden hoffen die Völker, und es wird seine Ruhe Ehre (*τιμή*) sein". Dieses erklärt der Herr, wenn er sagt (Joh. 15, 5): „Ich bin der wahre Weinstock, ihr die Reben". Und in dem Liede der Lieder (Hohenliede) finden wir die Braut sprechend (2, 3): „Wie der Apfel auf den Bäumen des Waldes, so mein Neffe (*ἀδελφιδοῦς*) in Mitte der Söhne". Also spricht er auch hier: „Ich will ihnen erwecken eine Pflanzung des Friedens zum Namen", d. i. die edelste, ruhmvolle und vielgerühmte. Und vielleicht deutet die Rede auch anderes an, dafs sie nämlich von der Pflanze (*ἐκ τοῦ φυτοῦ*) einen Namen erhalten werden: denn von Christus werden alle Fromme (*οἱ εὐσεβεῖς*) Christen genannt . . . *Und nicht werden sie mehr vor Hunger im Lande zu Grunde gehen.* Er sagt: sie werden jede geistige Nahrung geniefsen. Denn er nennt hier den *Hunger* des Wortes Beraubung (*στέρησις*), welche Gott durch die Propheten angedroht hat: „Denn ich will nicht herbeiführen Hunger nach Brod, sagt er (Am. 8, 11), noch Durst nach Wasser, sondern Hunger zum Hören des Wortes des Herrn". *Und nicht werden sie mehr erdulden den Schimpf der Völker.* Und dieses pafst wiederum sowohl auf uns als die Juden. Denn nachdem wir sehr vermehrt worden sind, und den Erdkreis erfüllt haben, werden wir nicht mehr von denjenigen, die im Unglauben

(ἐν τῇ ἀσεβείᾳ) geblieben sind, gelästert, ja vielmehr beneidet man uns und eifert uns nach : die Juden, welche nach der Rückkehr aus Babylon befreit waren, haben aber ihre Ehre wieder erhalten (*τὸ οἰκεῖον ἀνεκτήσαντο φρόνημα*)". Und Loch-Reischl bemerken : „Wenn der Sprosse (Hebr. Pflanzung) erscheinen wird, welcher dem neuen Israel zu hohem Ruhme gereicht (siehe Jes. 11, 1; Jer. 33, 15), dann wird es nicht mehr an geistlicher Nahrung durch Lehre und Sacramente fehlen (siehe Matth. 5, 6; Joh, 4, 13; 6, 56), und der Fluch und die Schmach des Heidenthums wird von der Kirche fern sein". — Was nun diese Erklärung betrifft, so ist es allerdings häufig der Fall, dafs das Abstractum für das Concretum steht, weshalb auch מַטָּע den Messias bedeuten könnte; allein der Zusammenhang giebt hier dazu keine Veranlassung und die Beziehung desselben auf die Gemeinde Gottes ist passend und giebt nach dem oben Gesagten einen guten Sinn. Dafs übrigens der Ruhm der Gemeinde auf den Gründer und Ausbreiter zurückfällt, bedarf kaum der Bemerkung. Da ferner מַטָּע stets in abstracter Bedeutung vorkommt und die Propheten andere bildliche Bezeichnungen vom Messias gebrauchen, so darf man hier dasselbe nicht in concreter Bedeutung zur Bezeichnung des Messias nehmen.

Nach Hengst. soll diese neue paradiesische Pflanzung, die Jehova seinem Volke erwecken will, die göttlichen Gnadensegnungen in ihrem ganzen Umfange bezeichnen, und der Segen der Fruchtbäume, der einen Theil derselben bildete, soll wieder symbolisch sein; die leibliche Pflanzung ist nach ihm ein Abbild und eine Abschattung der geistlichen, deren Wasser aus dem Heiligthum ausgegangen, wie früher der Hunger nur die Verkörperung der allgemeinen Bedürftigkeit und Entbehrung gewesen sei. Zu näherer Begründung seiner Ansicht schreibt er : Angespielt wird auf Gen. 2, 8. 9 : „Und Gott pflanzte (וַיִּטַּע) einen Garten in Eden östlich, und setzte dorthin den Menschen, den er gebildet; und Gott liefs hervor-

sprossen aus der Erde alle Bäume, lieblich anzusehen und *gut zu essen*" (der Hunger hier). Womit zu vergleichen der Ausspruch Gottes nach Begehung der Sünde, 3, 18. 19: „Und Dornen und Disteln soll sie tragen dir, und du issest das Gras des Feldes. Im Schweifs deines Angesichtes sollst du dein Brod essen". Die Geschichte des Sündenfalls ist eine sich stets wiederholende; die erste Sünde zeigt die Genesis und den Verfolg aller Sünden. Moses selbst macht auf diese Bedeutung aufmerksam, indem er vor dem Gerichte über die Städte der Jordansaue bemerkt, sie sei gewässert gewesen wie der Garten Gottes, das Paradies, Gen. 13, 10. Besonders aber realisirte sich die in der Geschichte des Sündenfalles enthaltene Weissagung an Israel. Auch ihm hatte Gott einen Garten in Eden gepflanzt, voll von Bäumen, lieblich anzusehen und gut zu essen; er hatte ihm das Land gegeben, wo Milch und Honig floſs, mit allen an diesem Besitze hängenden Segnungen. Aber Israel hatte auf die Stimme des Verführers gehört; sein Paradies verschwand, doch nicht für immer, Gott wird ihm dereinst einen Garten in Eden mit lieblichen Bäumen wieder pflanzen. Daſs diese Anspielung hier stattfindet, wird bestätigt durch Ezech. 36, 35: „Dieses Land wird wie der Garten Edens", und durch Ezech. 47, 12: „Und an dem Bache (vgl. mit dem: und siehe, Wasser gingen aus unter der Schwelle des Tempels gegen Osten, V. 1, das.: und ein Strom ging aus von Eden zu tränken den Garten, Gen. 2, 10) wachsen zu beiden Seiten an seinem Rande alle Fruchtbäume; nicht welken ihre Blätter und nicht gehen aus ihre Früchte". Eine ähnliche Anspielung findet auch statt Jes. 60, 21; 61, 3: „Und genannt werden sie Terebinthen der Gerechtigkeit, Pflanzung des Herrn zum Rühmen", wo aber die Gerechten selbst als die Bäume des neuen Paradieses erscheinen, während hier die Pflanzung ihnen erweckt wird. Vitringa: „convertendus in paradisum dei, quippe plantandus surculis plantationum dei, qui excrescerent in altas

et robustas quercus", vgl. auch Joel 2, 3, wo das Land vor dem Gerichte beschrieben wird als gleich dem Garten Edens, und wo nach der Wiederherstellung ein paradiesischer Quell ausgeht aus dem Hause Jehovas und tränket das Thal der Dornbäume, Kap. 4, 18, vgl. Sach. 14, 8. Steht nun also diese Beziehung fest, so zugleich, dafs der Sinn unserer Stelle über den der Parallelstelle Ezech. 36, 30 : „Und ich mehre die Frucht des Baumes und den Ertrag des Feldes, damit ihr nicht ferner empfanget die Schmach des Hungers unter den Heiden", welche allein schon hinreicht, Erklärungen, wie die von Jahn, Rosenm., Ew., zu beseitigen, hinausgeht, und dafs zu seiner Vollständigkeit nothwendig gehört, dafs man auch die andere Parallelstelle Kap. 47, 12 hinzunehme". Auch diese Erklärung scheint uns gesucht und wird durch das dafür Angeführte nicht als die richtige erwiesen. Viel passender ist die Erklärung, wenn wir unter Pflanzung die neue Gemeinde verstehen, welche wie ein stattlicher Baum heranwachsen und mit solchen göttlichen Gaben und Gütern bereichert werden soll, welche ihr Ruhm und Ansehen bringen und alle ihre Bedürfnisse befriedigen. Die Gemeinde gelangte durch ihr schnelles Wachsthum, durch ihr Leben und den Besitz wichtiger und heilbringender Wahrheiten, so wie durch ihren inneren Frieden selbst bei den Heiden zum grofsem Ruhme.

שֵׁם *Name* hat hier, wie 1 Mos. 6, 4; 4 Mos. 16, 2; 5 Mos. 26, 19; 1 Chron. 5, 24 u. a., die Bedeutung : *Ruhm.* Wir haben hier eine Anspielung auf 5 Mos. 26, 19, wo Jehova seinem Volke die Verheifsung giebt, dafs er es erhöhen wolle über alle Völker an Ruhm und Namen und Herrlichkeit, wenn es seine Gebote erfülle und *ihn* treu verehre, vgl. Jer. 13, 11; 33, 9; Zeph. 3, 19. — Nach Hitzig, welcher מַטָּע die Bedeutung : *plantarium, Pflanzstätte, Pflanzland* giebt, und übersetzt : *ich lasse aufkommen,* d. i. lasse werden *das Pflanzland euch zum Ruhme,* d. i. zu einem Gegenstande des Ruhmes, hängen die beiden

folgenden Glieder innerlich zusammen (vgl. 36, 30) und haben den Sinn : „Die Schmach des Hungers sollen sie nicht mehr tragen; es soll nicht fürder unter den Heiden heifsen : die Israeliten sind Hungerkinder, haben nichts zu nagen und zu beifsen“. Obgleich in den messianischen Weissagungen nicht selten auch das Land, worin die Mitglieder des Messiasreiches wohnen, als ein gesegnetes bezeichnet wird, so geben wir doch hier der oben angegebenen Erklärung den Vorzug.

V. 30. 31 : וְיָדְעוּ כִּי־אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם אִתָּם וְהֵמָּה עַמִּי בֵּית יִשְׂרָאֵל נְאֻם אֲדֹנָי יֱהוִה : וְאַתֶּן צֹאנִי צֹאן מַרְעִיתִי אָדָם אַתֶּם אֲנִי אֱלֹהֵיכֶם נְאֻם אֲדֹנָי יֱהוִה : *So sollen sie erkennen (erfahren), dafs ich, Jehova, ihr Gott, bei ihnen bin, und sie mein Volk, das Haus Israels, ist der Ausspruch des Herrn Jehova. Ihr aber, meine Heerde* (Ew. : *Schafe*), *meine Weideheerde — seid Menschen, ich bin euer Gott, ist der Ausspruch des Herrn Jehova.*

Aus den Gütern und Gaben, welche Israel in Zukunft zu Theil werden sollen, aus der Befreiung von Noth und Leiden und aus dem Frieden und Glücke, deren es sich zu erfreuen haben soll, soll es zu der festen Ueberzeugung gelangen, dafs Jehova, der Ewigseiende, der Leiter und Führer Israels, es sei, von welchen es jene Wohlthaten erhalten habe. „Durch die Wohlthaten“, schreibt Dereser, „die ich ihnen erzeigen werde, sollen sie erfahren, dafs ich ihr Schutzgott bin, und dafs sie mein von mir begünstigtes Volk sind“, und Rosenm. zu V. 30 : „Ex ea benevolentia rerumque successu cognoscent, et deum esse me et ab ipsis non abesse, sed protectorem habere, et se esse gentem, praecipuo quodammodo meae fidei ac patrocinio commissum“. Das Haus Israels steht hier in emphatischer Bedeutung und bezeichnet Israel als Gottes- und Bundesvolk im wahren und eigentlichen Sinne, vgl. Kap. 11, 15. 31. — *Volk meiner Weide* wird Israel genannt, weil Jehova ihm Canaan zum Besitze gegeben

(Ps. 74, 1), es durch den Reichthum seiner Erzeugnisse beglückt und Ruhe und Friede verliehen hatte, vgl. Jer. 23, 1. Jehova nennt hier Israel Menschen (אָדָם), um es dadurch als schwach und hülfsbedürftig zu bezeichnen und auf die göttliche Herablassung hinzuweisen. Alles Gute, was Israel zu Theil geworden und noch zu Theil werden wird, wie da sind seine Führung, Leitung, Schutz, Friede und Ruhe, erscheint daher als ein göttliches Geschenk, welches von Gott dem schwachen Erdensohne zu Theil wird. In der Versicherung Jehovas, dafs er Israels Gott sei und bleiben werde, lag für dasselbe, da es schwach und unbedeutend sich fühlte, eine Bürgschaft für seine Erhaltung und seinen Schutz, und eine Stärkung seines Glaubens. Aehnlich fafst diese Worte Rosenm., wenn er bemerkt : „Sed verba (vs. 31) eo potius tendere videntur, quod, quum plura pollicitus esset deus, quae non videbatur assequi posse infirmitas humana, ut, quod nihil timendum esset a feris, nihil ab hominum rapinis, et alia, iam deus ostendat, non ab hominum industria ac robore illa exspectanda esse, sed a deo. Quasi dicat : neque illud vestra solertia ac viribus faciendum est, quid enim ab humana virtute, qualis est vestra, sperari possit eximium? Ego, deus vester, pro vobis, qui meus estis grex, ego ipse praestabo“. Nach mehreren Auslegern soll V. 31 eine Allegorie erklären und das früher dunkel Ausgedrückte klarer angeben. Jehova soll hier sagen : unter der Heerde verstehe ich die Menschen und unter dem Hirten mich selbst. So Hieron. : „Ne putaremus, universa, quae dicta sunt, ad pastores, et oves, hircosque et arietes pertinere, solvit aenigma imo metaphoram, et ponit manifestius : *vos autem oves meae et oves pascuae meae homines estis.* Omnis igitur sermo divinus de hominibus est, ad quos dicit : *Ego sum Dominus, deus vester, dicit dominus, deus*“. In diesem Sinne bemerkt Deres. : „Was ich seither von Schafen und Heerden gesagt habe, ist von Menschen zu verstehen. Durch diese Worte er-

klärt der Prophet das Bild, welches er in diesem Kapitel gebraucht hat, und sagt, man müsse seine Dichtung nicht buchstäblich nehmen, und an keine eigentlichen Schafheerden denken". Wenn es auch nicht ohne Beispiel ist, dafs die heil. Schriftsteller des A. T. eine bildliche Rede erklären, so scheint uns dieses hier doch ganz unpassend, und zwar um so mehr, da unsere Auffassung einen passenden Sinn giebt. — Nach anderen Auslegern soll Israel hier Menschen genannt werden, weil es seit der Zeit, wo es Gott zum Hirten und Lehrer habe, aufhöre, Vieh zu sein, und mehr eine menschliche als thierische Lebensweise führe, wie in ähnlicher Weise Ps. 32, 9 gesagt wird. Diese Erklärung scheint uns schon deswegen ganz unzulässig, weil Israel eine Heerde genannt wird und in dieser Bezeichnung nicht eine Geringschätzung liegt. Der Alex., welcher V. 31 wiedergiebt: „*πρόβατά μου καὶ πρόβατα ποιμνίου μου ἐστὲ, καὶ ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, λέγει κύριος κύριος*", hat וְאַתֶּן und אָדָם nicht, dagegen vor צֹאן und אֲנִי die Copula gelesen. Nach der Lesart des Alex., welche einen ganz passenden Sinn giebt, wird auf den Grund des vorhergehenden mit כִּי eingeleiteten Satzes in directem Tone fortgefahren und die Rede wird Anrede und schliefst, zur Sache hinzufügend (vgl. V. 23. 24) das Bild, welches von V. 1 an das Ganze beherrscht, unser Kapitel ganz passend ab (Hitzig). Nahm ein Abschreiber oder Leser bei צֹאנִי וְצֹאן מַרְעִיתִי ein neues von עַמִּי (V. 30) verschiedenes Subject an, so mufste er ein Prädicat erst suchen (siehe Ezech. 36, 38) und וְאַתֶּן ergab sich ihm aus אַתֶּם und dem Genus des Wortes צֹאן von selber. Dafs אַתֶּם leicht in אָדָם verschrieben und vom Rande oder aus einem anderen Manuscripte leicht in den Text gerathen konnte, ist einleuchtend. Uebrigens haben der Syr. und Hieron., wie der Chald. schon unseren receptirten hebräischen Text vor Augen gehabt.

Ezech. 36, 22 — 32.

Nachdem Ezechiel in der Schilderung der Bedingungen und des Grundes des Heils (Kap. 33—36) als die erste Bedingung einer Besserung einen ächten Propheten (Kap. 33), als die zweite einen guten Hirten (Kap. 34) und Kap. 35, 1 bis 36, 15 das Heil nach Aufsen und Innen bezeichnet hat, spricht er Kap. 36, 16—38 von dem letzten Grunde des Heils. Sobald jene zwei Bedingungen des inneren Heils vorhanden sind, kann sich das Heil dann auch nach Aufsen und nach Innen ergiefsen, und ein Reich, wie das alte davidische, grofs und glücklich sich bilden. Zuerst verkündigt er Kap. 35 den Edomitern, welche hier mehr als Beispiel ähnlicher Nachbarvölker (36, 5) stehen, eine schwere Strafe wegen ihrer Schadenfreude, Feindschaft und blutiger Grausamkeit bei der Zerstörung Jerusalems (25, 12—14), und dann wegen ihrer Begierde, das verwüstete Canaan, Juda und Israel (37, 22), unter Verhöhnung des dort verehrten Jehovas, sich anzueignen. Allein das schadenfrohe Edom soll zur Freude der ganzen Erde selbst in eine Wüste von Feinden verwandelt werden. Weil diese schadenfrohen Nachbarn des Bundesvolkes ihrer bösen Lust zur Vernichtung der Gemeinde Gottes gefolgt sind, so will Jehova sich seines Volkes annehmen und ihm desto mehr Heil und Segen zu Theil werden lassen (36, 1—15). Israel soll aus der Gefangenschaft zurückkehren, vom Götzendienste frei bleiben, sein Land wieder anbauen, fruchtbare Zeiten erleben, ein zahlreiches Volk werden und nicht ferner Spott und Hohn von den feindlichen Nachbarn erdulden. Diese Errettung und Wiederherstellung soll aber dem sündigen Bundesvolke nicht wegen seiner Gerechtigkeit und seiner Verdienste, sondern aus besonderem Wohlwollen Gottes und zur Offenbarung seiner Herrlichkeit und Heilig-

keit zu Theil werden (26). Kap. 36, 17—21 werden als die Ursachen der Zerstreuung unter die Völker der Götzendienst und die grofsen Laster, und V. 22—38 als die Ursachen der Befreiung und Wiederherstellung die Heiligung des göttlichen Namens angegeben. Da dasjenige, was Jehova nach V. 22—32 zur Errettung und zum Heile seines Volkes thun will, erst in der messianischen Zeit seine volle Erfüllung hat, und da die Rückkehr aus dem Exile und die Wiederansiedelung in Canaan nur als eine theilweise angesehen werden kann, so führen wir diese Verse, als deren Recapitulation V. 33—38 anzusehen sind, hier an und begleiten sie mit einigen Bemerkungen.

V. 22 : לָכֵן אֱמֹר לְבֵית־יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יֱהוִה לֹא לְמַעַנְכֶם אֲנִי עֹשֶׂה בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי אִם־לְשֵׁם־קָדְשִׁי אֲשֶׁר חִלַּלְתֶּם בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר־בָּאתֶם שָׁם : *Darum sprich zum Hause Israel : so spricht der Herr Jehova : nicht euretwegen werd' ichs thun, Haus Israels, sondern wegen meines heiligen Namens, den ihr unter den Heiden entweihtet, wohin ihr gekommen.*

Der Prophet soll dem Hause Israel bekannt machen, dafs Jehova dasselbe nicht seiner Verdienste und guten Thaten wegen aus der Gefangenschaft, in welche es wegen seiner grofsen Sünden geführt und zerstreut worden, sondern zur Verherrlichung seines Namens, welchen es noch unter den Völkern entweiht habe, befreien wolle. Die Wegführung Israels ins Exil und dessen grofse Leiden hatten die Folge, dafs die Heiden daraus den Schlufs machten, dafs sein Gott nicht der Erhabene und Herrliche sei, als welchen man ihn rühmte, indem er dasjenige nicht halten könne, oder nicht halten wolle, was er versprochen

(26) Hiermit übereinstimmend, giebt Venema als den Inhalt von Ezech. 36, 16—38 : „causam et rationem pandit cum excidii et exitii in corruptione populi quaerendam, tum liberationis et instaurationis, unice a nominis dei sanctificatione repetendum".

habe; dafs er also ihren Götzen völlig gleich sei. Wenn die Voraussetzung, dafs Jehova für immer sein Volk verstofsen habe, richtig war, so war der Schlufs der Heiden unangreifbar. Dafs dieser Schlufs aber ein falscher sei, trat deutlich hervor, wenn Jehova, welchen die Heiden, die dessen Thaten erfahren hatten, als den Gott Israels kennen gelernt, sein Volk aus der Gefangenschaft befreite und in das Land der Väter zurückführte. Dadurch nun, dafs Jehova sein unter die Heiden verstofsenes Volk wieder sammelte, aus der Gefangenschaft befreite und ihm seine alten Wohnsitze wiedergab, zeigte er sich als der Mächtige und Herrliche, und verschaffte seinem Namen Ehre und Ansehen. Es mufste daher diese Befreiung die Heiden von der Irrthümlichkeit ihrer Ansicht über Jehovas Herrlichkeit und Macht überzeugen, auf dieselben einen tiefen Eindruck machen und sie zu dem Gedanken führen, dafs Jehova weit erhabener und herrlicher sei, als ihre Götzen. An die Treue und Wahrhaftigkeit Jehovas in Bezug auf die den Heiden unbekannten Verheifsungen ist hier nicht zu denken. Da aber das Bundesvolk sein Schicksal, das Exil, die Zerstreuung unter den Heiden, und seine Leiden und Drangsale, durch seinen Abfall von Jehova und seine grofsen Sünden selbst herbeigeführt hatte, so trug dasselbe eigentlich die Schuld der Lästerungen Jehovas bei den Heiden. Israels trauriges Schicksal war die nothwendige und natürliche Folge seiner Handlungen. Es mufsten daher diese Lästerungen Israel zur tiefen Demüthigung gereichen. Es war also eigentlich Israel, welches durch sein trauriges Schicksal die Ursache war, warum die Heiden seinen heiligen und hehren Gott, der es wegen seiner grofsen Vergehen strafen mufste, lästerten und ihn für ohnmächtig und nichtig hielten. — Die Heiligkeit des Namens Jehovas bezeichnet seine unvergleichliche Herrlichkeit, vgl. Ps. 22, 4; Apoc. 4, 8. Die Entweihung Jehovas unter den Heiden bezeichnet hier wenigstens hauptsächlich Israels Exil und Leiden, indem diese

die Heiden zu falschen Vorstellungen über Jehova führten. Es lag also die Entheiligung des Namens Gottes nicht in den Thaten, sondern in dem traurigen Schicksale Israels. Daher legt der Prophet Israel das, was durch sein mit der Idee des Bundesvolkes streitendes Schicksal veranlafst worden, als Handlung bei. Dafs die Lästerungen der Heiden nur insofern in Betracht kommen, als sie in der Sache selbst begründet waren, bestätigt sich auch aus der Vergleichung der Stellen des Pentateuchs, welche der Prophet vor Augen hat, 2 Mos. 32; 4 Mos. 14 und 5 Mos. 9.

Dafs der Grund, warum nicht יְהוָה sondern יֱהֹוִה (אֱלֹהִים) אֲדֹנָי punktirt worden, in dem vorhergehenden liegt, ist schon oben bemerkt worden. Dafs בֵּית יִשְׂרָאֵל *Haus Israels*, so viel ist als Kinder, Nachkommen Israels, wie בֵּית דָּוִד *Haus Davids*, s. v. a. Nachkommen Davids (1 Sam. 20, 16; 1 Kön. 12, 16; 13, 2), ist bekannt. Das Piel חִלֵּל (von dem in Kal ungebräuchlichen חָלַל *durchbohren*, arab. خَلَّ Conj. I. V. dasselb.), bezeichnet eigentl. *verwunden, zerreifsen*, dann *entweihen, profaniren*, z. B. den Priester, das Heiligthum (3 Mos. 19, 8; 21, 9 ff.; Mal. 2, 11), den Namen Gottes (2 Mos. 19, 22; Mal. 1, 12).

V. 23 : וְקִדַּשְׁתִּי אֶת־שְׁמִי הַגָּדוֹל הַמְחֻלָּל בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר חִלַּלְתֶּם בְּתוֹכָם וְיָדְעוּ הַגּוֹיִם כִּי־אֲנִי יְהוָה נְאֻם אֲדֹנָי יֱהֹוִה בְּהִקָּדְשִׁי בָכֶם לְעֵינֵיכֶם : *Dafs ich heilige meinen grofsen Namen, der unter den Heiden entweiht ist, den ihr in ihrer Mitte entweihet, damit die Heiden erkennen, dafs ich Jehova bin, ist der Ausspruch des Herrn Jehova, indem ich vor euren Augen mich an euch heilige!*

Jehova will durch das, was er für das unter den Heiden zerstreute Israel thut, nämlich durch die Zurückführung aus der Verbannung in das gesegnete Canaan und durch Sündenvergebung und Läuterung (V. 24. 25) seinen Namen in den Augen der Heiden verherrlichen und sich als grofs und mächtig beweisen. Die Heiden sollen da-

durch zur Erkenntnifs kommen, dafs Jehova nicht schwach und ohnmächtig sei, und dafs er sein Volk, welches er wegen seiner schweren Vergehen unter dieselben zerstreut hatte, aus Noth und Elend befreien könne. In der Befreiung Israels lag eine Verherrlichung Jehovas in den Augen der Heiden, wie in seiner Gefangenschaft die Veranlassung zur Lästerung desselben. Das Piel קִדֵּשׁ, welches in Kal *rein*, *unbefleckt*, dann *heilig*, *geweiht sein* bedeutet, bezeichnet eigentl. *reinigen*, wie das arab. قَدَّسَ, dann *weihen*, *heiligen*, z. B. das Volk (2 Mos. 19, 10. 14; 3 Mos. 20, 8; 21, 8; Jos. 7, 13), in Hithp. *sich reinigen*, *sich heiligen* durch Abwaschungen, Lustrationen (2 Mos. 19, 22; 2 Sam. 11, 4; 2 Chron. 5, 11; 29, 15). Den Namen reinigen, z. B. von Lästerung, Spott, ist dann so viel als ihn verherrlichen. — Das dem Namen beigefügte *grofs* giebt den Grund an, warum Gott für die gebührende Ehre seines Namens sorgt. Der Alex., der Syrer, der Chald. und Hieron. haben nicht לְעֵינֵיכֶם *vor euren Augen*, sondern (wie viele Codd. bei Kennic. und de Rossi und einige Ausgaben) לְעֵינֵיהֶם *vor ihren Augen*, d. i. *vor ihnen* gelesen, denn der Gr. hat *κατ' ὀφθαλμοὺς αὐτῶν*, der Syr. ܩܕܡܝܗܘܢ, der Chald. לְעֵינֵיהוֹן *vor ihren Augen, vor ihnen*, Hieron. : *coram eis*. Aus dieser Lesart in einigen kritischen Auctoritäten folgt aber keineswegs, dafs לְעֵינֵיהֶם die ursprüngliche sei. Die Abschreiber und Uebersetzer urtheilten wohl nach dem ersten Anschein. Ist es sicher, dafs der Vorwurf der Heiden auf dem Schicksal Israels beruhte und dieses auch Israel kleinmüthig machte und seine Hoffnung auf Befreiung schwächte, so ist einleuchtend, dafs Jehova gegen Israel nicht weniger seine Ehre retten wollte, wie gegen die Heiden. Die Beziehung auf beide wird gerade so wie hier verbunden Kap. 20, 42 : „und ich werde geheiligt an euch vor den Augen der Heiden, und *ihr* erkennt, dafs ich Jehova bin, wenn ich euch bringe in das

Land Israel, in das Land, über das ich meine Hand aufgehoben zu geben euren Vätern", vgl. V. 44 : „und ihr erkennt, dafs ich Jehova bin, wenn ich mit euch thue wegen meines Namens". In der Verheifsung, dafs Jehova sich vor den Augen Israels verherrlichen werde, lag eine Stärkung und Belebung des Glaubens an die Befreiung und Errettung. Es halten daher auch Hengstenb., Umbr., Hävern. die Texteslesart für richtig, und man kann daher mit Hitz. nicht sagen, dafs die Lesart לְעֵינֵיכֶם einen im Zusammenhang der Stelle ganz gleichgültigen Sinn gebe und lästig sei. Uebrigens läfst sich nicht läugnen, dafs die Lesart לְעֵינֵיהֶם zu Ezech. 20, 41; 28, 25; 38, 16 pafst und einen guten Sinn giebt.

V. 24. 25 : וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם מִן־הַגּוֹיִם וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִכֹּל־הָאֲרָצוֹת וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל־אַדְמַתְכֶם : וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מַיִם טְהוֹרִים וּטְהַרְתֶּם מִכֹּל טֻמְאוֹתֵיכֶם וּמִכָּל־גִּלּוּלֵיכֶם אֲטַהֵר אֶתְכֶם : *Und ich nehme euch aus den Heiden und sammele euch aus allen Ländern und bringe euch in euer Land, — und ich sprenge auf euch reines Wasser, dafs ihr rein werdet von all euren Unreinigkeiten (Flecken), und von all euren Götzenbildern* (eigentl. : *Klötzen*) *reinige ich euch.*

Jehova will zu seiner Verherrlichung und zum Heile des Volkes demselben die Sünden, welche die Ursache seiner Verbannung geworden waren, verzeihen, ihm den Geist der Buſse einflöfsen, es mit Abscheu gegen seine grofsen Vergehen, insbesondere gegen den Götzendienst erfüllen, und es so dahin bringen, dafs er es aus dem Exile nach dem Vaterlande zurückführen könne. Durch die Leiden des Exils, welches Gott über sein sündiges Volk zur Strafe und Besserung verhängte, durch einige fromme gottergebene Männer, insbesondere durch die Propheten, wie Daniel, Ezechiel u. a., und durch Gottes gnädigen Schutz, kamen die Exulanten zum Bewufstsein, dafs die Hauptursache ihres Unglücks ihre grofsen Vergehen und ihr Götzendienst sei. Vornehmlich mufste die

Erkenntnifs, dafs der Götzendienst statt Heil und Glück ihnen Unheil und Unglück bringe, dazu dienen, dafs sie sich von demselben mit Abscheu wegwandten, und Jehova, der ihren Vorfahren Heil und Segen gebracht hatte, wieder treu verehrten. Die Leiden des Exils und die Gnaden, welche dem Bundesvolke im Exile zu Theil wurden, waren hauptsächlich die Mittel, welche Gott zur Bekehrung und Verbesserung anwandte. Der Prophet bezeichnet dieses als eine Reinigung durch das Reinigungswasser und als eine Abwaschung von Schmutz und Unreinigkeit. Es wird hier angespielt auf die mosaischen Reinigungen (4 Mos. 8) und nach dem Chald., Jarchi, Rosenm., Hengst. namentlich auf das Reinigungswasser mit der Asche der rothen Kuh, welches das Gegenmittel zunächst gegen die gröfste aller Verunreinigungen, die durch Leichname, dann überhaupt gegen alle Verunreinigung war. Davon heifst es 4 Mos. 19, 17—19 : „Und man nimmt für den Unreinen von der Asche des verbrannten Sündopfers und thut darauf lebendiges Wasser in ein Gefäfs, und man nimmt Ysop, und es taucht ihn in das Wasser ein reiner Mann, und besprengt das Zelt und alle Geräthe, und die Seelen, welche dort sind; und es sprengt der Reine auf den Unreinen und entsündigt ihn", vgl. Ps. 51, 9. Der Prophet gebraucht hier als Bild, was im Gesetze Symbol war. Dafs die mosaischen Reinigungen nur symbolische Bedeutungen hatten und die Entsündigung bildlich darstellen sollten und nicht in einem polizeilichen Zwecke ihren Grund haben, wie Michaelis behauptet (Mos. R. Th. IV, §. 207 ff.), kann um so weniger bezweifelt werden, weil das Gesetz einen symbolischen Charakter hat und das Bewufstsein der Sünde und Heiligkeit und der daraus hervorgehenden Nothwendigkeit der Stellvertretung und Entsündigung erwecken sollte. Hätte Moses mit seinen Reinigungsgesetzen blofs einen polizeilichen Zweck gehabt, so begreift man nicht, warum er in

Betreff der Pest und anderer ansteckender Krankheiten nichts verordnet.

Für die symbolische Bedeutung der Reinigungen spricht auch, daſs an dem Unreinen ganz dasselbe gethan wurde, wie an dem Sünder, indem die Opfer, die für ihn dargebracht wurden, *Sündopfer* חַטָּאוֹת sind, und der Priester ihn versöhnt vor Jehova (3 Mos. 15, 15); ferner spricht dafür, daſs durchgängig die äuſseren Unreinigkeiten den geistlichen, die Mittel der äuſseren Reinigung denen der innerlichen von Sünde gleichgestellt werden, wie z. B. 4 Mos. 19, 20 : „ein Mann, der sich verunreinigt, und sich *entsündigt*, die Seele wird *ausgerottet* aus der Gemeinde; denn das Heiligthum Jehovas hat er verunreinigt“. War aber das Besprengen des Unreinen mit dem Reinigungswasser eine symbolische Handlung, welche bildlich die Entsündigung zum Bewuſstsein brachte und darstellte, so müssen wir an unserer Stelle das Besprengen mit reinem Wasser und die Reinigung von der Unreinigkeit von der Entsündigung und dem Wegschaffen des Götzendienstes erklären. In Bezug auf die Verunreinigung durch Leichen bemerkt Deyling, Obss. III, p. 70 richtig : „inde iudicare licet, quanta irregenitorum et peccatorum sit foeditas coram deo“. Die leiblich Todten sind das passendste Symbol der *νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις*, Eph. 2, 1. 5; Col. 2, 13. Hebr. 9, 14 werden die Sünden als *νεκρὰ ἔργα* bezeichnet. Haben die mosaischen Reinigungen eine Beziehung auf das Geistige, so verkündet Ezechiel hier die vollkommene Verwirklichung des im Gesetze schon Verheiſsenen. — Da dasjenige, was Ezechiel V. 24 und 25 verheiſst, bei der Rückkehr aus dem babylonischen Exile und der Wiederansiedelung in Palästina nicht seine volle Erfüllung erhalten hat, so können wir seine Verheiſsung, da sie allgemein und ohne Zeitbeschränkung ist, auch auf die messianische Zeit beziehen, in welcher Israel sich bekehren und entsündigt werden soll. Es ist daher zulässig, wenn Hier.,

August. u. A. hier auch eine Verheifsung der Reinigung durch das Wasser der Taufe finden, welche alle Makel der Seele abwäscht. Nach Theodoret bezeichnet das reine Wasser das Wasser der Wiedergeburt, wodurch wir bei der Taufe Nachlassung der Sünden erlangen. Auf diese Stelle gründen die Rabbinen die Lehre von der Versöhnung der Sünden des Volkes durch den Messias (vgl. de Wette, bibl. Dogm., §. 201). An diese Idee schlofs sich zur Zeit Christi der Lustrationsritus, das *βάπτισμα τῆς μετανοίας* Johannes des Täufers. In der heil. Messe am ersten Tage in der vierten Fastenwoche werden auch die V. 23—28 auf die Heiligung in der messianischen Zeit bezogen. Dafs die messianische Zeit nicht auszuschliefsen ist, geht auch daraus hervor, dafs hier von einer Sammlung ganz Israels aus allen Ländern, wo es zerstreut ist und an anderen messianischen Stellen der Eintritt Israels in das neue Gottesreich als eine Rückkehr nach Canaan geschildert wird. Ein Canaan, ein Land Jehovas, soll aber in der messianischen Zeit die ganze Erde werden.

טָמְאָה (von טָמֵא *unrein, schmutzig sein*), wird, da die Sünden als Flecken und Schmutz bezeichnet werden, von der *Unreinigkeit* durch Götzendienst (Esr. 6, 21), Sündhaftigkeit (Ezech. 39, 24), Hurerei (Ezech. 24, 13), Ehebruch (4 Mos. 5, 19), ferner von der Menstruation (3 Mos. 5, 3) gebraucht. — גִּלּוּל (von גָּלַל *wälzen*), bezeichnet eig. wohl *Klotz* oder *Steinmal*, da im Talm. גֻּלָּל *Stein* bedeutet, dann concret *Götzenbild, abgöttisches Symbol* (3 Mos. 26, 20; 5 Mos. 29, 16, oft bei Ezech. 6, 4. 5. 9. 13; 14, 3; 20, 17 u. a.).

V. 26—28 : וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וַהֲסִרֹתִי אֶת־לֵב הָאֶבֶן מִבְּשַׂרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר : וְאֶת־רוּחִי אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וְעָשִׂיתִי אֶת אֲשֶׁר־בְּחֻקַּי תֵּלֵכוּ וּמִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם : וִישַׁבְתֶּם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לַאֲבֹתֵיכֶם וְהְיִיתֶם לִי לְעָם וְאָנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לֵאלֹהִים : *Und ich gebe euch ein neues Herz*

und einen neuen Geist gebe ich in euer Inneres, und entferne das Herz von Stein und gebe euch ein Herz von Fleisch; und meinen Geist gebe ich in euer Inneres und mache, daſs ihr in meinen Geboten wandelt und meine Gerechtsame (Rechte) bewahrt und übt; und dann (da) wohnt ihr im Lande, das ich euren Vätern gab und werdet mir ein Volk und ich werde euch Gott!

Nachdem Gott sein Volk aus der Gefangenschaft befreit, vom Götzendienst und von Sünden gereinigt (V. 23. 24), will er ihm ein neues, lenksames und für das Gute williges Herz geben, dessen Unempfindlichkeit, Hartnäckigkeit und Starrsinn entfernen und es dadurch geneigt machen, seine Gebote treu zu erfüllen; wovon die Folge die Wiedererlangung und der ruhige Besitz des Landes der Väter und die treue Verehrung des einen wahren Gottes und dessen Schutz sein würden. Das neue Herz und der neue Geist bezeichnen eine gute, Gott wohlgefällige Gesinnung und Willensrichtung, womit der Mensch die göttlichen Gebote erfüllt und das Gesetzwidrige und Gott Mifsfällige verabscheut. Die Art zu denken, zu wollen und zu handeln sollen durch göttliche Gnade und Hülfe eine bessere und heilbringende sein. Nach Theodoret ist hier nicht von einem Zwange, sondern von einer Ueberzeugung und der Neigung zum Besseren die Rede. Das *steinerne* Herz bezeichnet ein unempfindliches und widerspenstiges, auf welches die göttlichen Lehren, Ermahnungen und Drohungen keinen segensreichen Einfluſs haben, dagegen ein Herz von Fleisch ein empfängliches und williges, welches die göttlichen Lehren und Ermahnungen bereitwillig aufnimmt und treu erfüllt. Da V. 27 Jehova den Geist, den er in das Innere geben will, *seinen* Geist nennt, so meint Theodoret, daſs Ezechiel hier von der Sendung des Geistes am Pfingstfeste rede, welche den Aposteln und gläubigen Heiden zu Theil geworden sei. Allein für diese Erklärung liegt im Zusammenhange kein genügender Grund vor, da die bessere, Gott wohlge-

fällige Gesinnung auch sein Geist genannt werden konnte, weil die Bekehrung und Besserung hauptsächlich ein Werk Gottes war. — Die Worte : „ihr werdet mir ein Volk und ich werde euch Gott", verheifsen die zukünftige Verehrung des einen wahren Gottes. In Zukunft soll der nichtige und thörichte Götzendienst aufhören, und Jehova als der eine wahre Gott wieder vom Bundesvolke anerkannt und verehrt werden, weshalb auch Gott sich demselben als der eine Wahre durch Wohlthaten und Gaben bewähren will. Vgl. Ezech. 11, 19, wo sich V. 26; 11, 20, wo sich V. 27 findet.

V. 29—32 : וְהוֹשַׁעְתִּי אֶתְכֶם מִכֹּל טֻמְאוֹתֵיכֶם וְקָרָאתִי אֶל־הַדָּגָן וְהִרְבֵּיתִי אֹתוֹ וְלֹא־אֶתֵּן עֲלֵיכֶם רָעָב׃ וְהִרְבֵּיתִי אֶת־פְּרִי הָעֵץ וְתְנוּבַת הַשָּׂדֶה לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא תִקְחוּ עוֹד חֶרְפַּת רָעָב בַּגּוֹיִם׃ וְזָכַרְתֶּם אֶת־דַּרְכֵיכֶם הָרָעִים וּמַעַלְלֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא־טוֹבִים וְנִקְטַטְתֶּם בְּפְנֵיכֶם עַל עֲוֹנֹתֵיכֶם וְעַל תּוֹעֲבֹתֵיכֶם׃ לֹא לְמַעַנְכֶם אֲנִי־עֹשֶׂה נְאֻם אֲדֹנָי יֱהוִה יְוֻדַע לָכֶם בּוֹשׁוּ וְהִכָּלְמוּ מִדַּרְכֵיכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל׃ *Und ich errette euch aus all euren Unreinigkeiten* (Ewald : *Flecken*) *und rufe das Getreide herbei und mehre es, und lege* (Hengst. : *verhänge*) *euch keinen Hunger auf, — und ich mehre die Frucht des Baumes und den Ertrag des Feldes, damit ihr nicht ferner unter den Heiden die Schmach des Hungers* (Ew. : *den Hohn des Hungers*) *empfangt* (vgl. Ezech. 34, 27. 29) — *und ihr gedenket dann an eure bösen Wege und an eure Handlungen, die nicht gut, und ekelt euch vor euch selbst wegen eurer Schulden (Sünden) und wegen eurer Gräuel : — nicht euretwegen thue ich's, ist der Ausspruch des Herrn Jehova, merket euch's (das sei euch kund), erröthet und schämt euch vor euren Wegen, Haus Israel.*

Das bekehrte, entsündigte und gebesserte Israel soll nach der Rückkehr im Lande der Väter sich des früheren Segens wieder zu erfreuen haben und nicht mehr Hunger und Schmach unter fremden Völkern leiden; es wird dann auch seine früheren schweren Vergehen und namentlich den Götzendienst als verderblich und Gott mifsfällig ein-

sehen und mit Abscheu und Scham vor demselben erfüllt werden. Was der Prophet hier verheifst, hat nach der Rückkehr aus dem Exile nicht seine volle Erfüllung gehabt. Das zurückgekehrte Volk blieb zwar im Grofsen und Ganzen der Verehrung des einen wahren Gottes treu und baute auch das Land wieder an, allein ein nicht geringer Theil machte sich bald wieder mancher Gesetzwidrigkeiten schuldig, wurde lau und nachlässig im Dienste des Herrn, und hatte mit vielen inneren und äufseren Widerwärtigkeiten zu kämpfen. Die Weissagungen des Malachi, die Bücher Esra und Nehemia und die der Makkabäer liefern hierfür den deutlichen Beweis. Da, wie oben bemerkt wurde, unsere Verheifsung allgemein gehalten ist und nichts zu einer ausschliefslichen Beziehung auf die Zeiten nach dem Exile nöthigt, so können wir dieselbe auch auf die messianischen Zeiten beziehen, wo dem neuen Israel nicht blofs Ueberfluſs an irdischen Gütern zu Theil wurde, sondern wo es sich auch höherer geistiger Güter zu erfreuen hatte und reichliche geistige Nahrung durch die Lehre Christi und seine Gnadenmittel erhielt. Auf diese Zeiten bezieht auch Hieron. unsere Stelle. Die טֻמְאוֹת der Söhne Israels sind daher nicht auf diejenigen Unreinigkeiten, welche der Hohepriester in der alten Theokratie sühnte, zu beschränken.

Ezech. 37, 22—28.

Diese messianische Stelle, wie das Uebrige des Kap. 37, gehört noch zu dem grofsen Ganzen der Offenbarungen, welche dem Propheten in der Nacht vor der Ankunft des Boten mit der Nachricht von Jerusalems Zerstörung zu Theil wurden (Ezech. 33, 22), und den Hauptzweck haben, der Verzagtheit und Verzweiflung des schwer gedrückten und leidenden Volkes entgegen zu wirken. Das Kap. 37, welches ein doppeltes, jedoch eng zusammengehörendes

Wort Gottes enthält, besteht aus zwei Theilen, in deren erstem V. 1—14 die Wiederherstellung und Rückkehr des *Bundesvolkes*, in deren zweitem die Herstellung Israels als *Brudervolk* angekündigt wird. — Nach dem ersten Theile V. 1—14 wird Ezechiel im Geiste, d. i. in einem ekstatischen Zustande in ein Thal voller zerstreuter trockener Todtengebeine geführt, welche Jehova wieder mit Sehnen, Fleisch und Haut bekleidet, und zu einem saftigen Körper umschafft, welchen ein von den vier Weltgegenden kommender Geist belebt und mit neuer höherer Erkenntnifs und Kraft ausrüstet. Diese mit Fleisch bekleideten Gebeine, welche nach V. 11 das ganze Haus Israel, d. i. Juda und Israel sind, sollen aus den Gräbern hervorgehen und in das Land Israel (Canaan) gebracht werden (V. 12. 13) und erkennen, dafs Jehova dieses verkündigt und gethan habe. Nach dieser Verkündigung erhält Ezechiel den göttlichen Auftrag, zwei Hölzer (Stäbe) zu nehmen, auf das eine : „für Juda und die ihm verbündeten Söhne Israels", und auf das zweite : „für Joseph, das Holz (Stab, Ew. : Baum) Ephraims und das ganze ihm verbündete Haus Israel" zu schreiben, dann beide Hölzer zusammenzufügen, so dafs sie ein Holz in seiner Hand werden und zu verkündigen, dafs Jehova das unter den Heiden zerstreute Israel sammeln und nach Canaan zurückführen, es zu einem Volke machen, ihm einen einzigen König als Herrscher geben wolle, so dafs nicht mehr zwei Völker und zwei getrennte Reiche sein sollen (V. 16—22). Das vereinigte Volk soll vom Götzendienste und von den Sünden, die es verunreinigt, befreit, errettet und gereinigt, also ein neugeborenes geläutertes Volk Gottes werden und mit ihm ewig verbunden sein. Gottes Diener David soll dessen König und einziger Hirte sein, und das Volk soll nach Gottes Gesetzen leben und diese erfüllen. Das dem Jakob gegebene und von den Vätern bewohnte Land sollen die Zurückgekehrten auf ewig bewohnen, und David, Gottes Diener, soll auf ewig ihr Fürst sein. Gott will mit ihnen einen Bund

des Friedens schliefsen, der ewig dauert, sie erhalten und vermehren und sein Heiligthum auf ewig unter ihnen aufschlagen, unter ihnen wohnen, er will ihr Gott sein und sie sollen sein Volk sein, so dafs die Heiden erkennen, dafs Jehova Israel heiligt, da sein Heiligthum auf ewig unter ihnen sei.

Was zunächst V. 1—10 betrifft, so sind die Ausleger darüber uneinig, ob hier der Glaube an die Auferstehung der Todten gelehrt oder doch vorausgesetzt werde, oder ob hier von Gottes Schöpferkraft die Rede sei, die selbst Todtengebeine erwecken *könne*. So enthält nach Hävernick, dem Oehler, V. T. sententia de rebus post mortem fut. S. 45 beistimmt, V. 1—10 nur einen locus communis, welcher sagen will, dafs Gott eine schöpferische Kraft besitze, welche selbst Todtengebeine wieder erwecken könne. Um diese Auffassung zu stützen, wird geläugnet, dafs V. 11—14 die Erklärung des Symbols von V. 1—10 enthalte. Hävernick führt aber selbst zu Kap. 17, S. 269 aus, dafs bei Ezechiel eben so wie bei Daniel erst das Symbol und dann die Erklärung gegeben werde. Dagegen spricht aber entschieden V. 11, indem hier die Erklärung gegeben wird, dafs V. 1—10 von *bestimmten* Gebeinen die Rede ist und wo als diese Gebeine das ganze Haus Israel erklärt werden. Aus dem Umstande, dafs Ezechiel von der Auferstehung das Bild entlehnt, geht deutlich hervor, dafs diese nicht blofs bekannt war, sondern auch vom Volk fest geglaubt wurde. Pareau bemerkt daher comment. de immort. p. 109 richtig: „observandum est insuper eorum (des Jesaia und Ezechiel) sermones ad usus publicos fuisse destinatos, ex quo consequitur hanc resurrectionis doctrinam ea aetate vulgo ita notam fuisse, ut facilis, perspicua et quodammodo popularis imago inde posset desumi". Deutlich wird auch die Lehre von der Auferstehung Jes. 25, 8; 26, 19 (auf welche Stellen sich Ezechiel zu beziehen scheint, vgl. Küper, Jeremias, S. 96), vornehmlich aber Dan. 12, 2 ausgesprochen. Wäre die Lehre oder die Idee von der Auferstehung nicht im Volke

vorhanden gewesen, so hätte der Prophet von derselben nicht das Bild entlehnen können. Die Idee, welche durch das Bild ausgedrückt wird, findet ihre vollständige Realisirung erst mit dem Eintritte der Sache. Hitzig meint, dafs hier die leibliche Auferstehung nicht etwa, wie manche ältere Ausleger annehmen, der Todten überhaupt, sondern der Getödteten Israels verkündet werde. Dagegen spricht aber V. 11, wonach die Gebeine das ganze Haus Israels (also nicht blofs ein einzelner Theil desselben) sind (vgl. das עַמִּי *mein Volk*, V. 12. 13), welches sagt: „siehe, vertrocknet sind unsere Gebeine und umgekommen unsere Hoffnung, wir sind ausgerottet". Das „welche sagen" oder „sie sagen", führt auf solche, die des Lebens im gewöhnlichen Sinne noch theilhaftig sind, und das Vertrocknetsein der Gebeine wird erklärt durch die Hoffnungslosigkeit des Zustandes. Israel mufste auch ohne Offenbarung auf die Idee der Auferstehung durch seine Lehre von Gott, dem allmächtigen Urheber der Dinge, und dem Menschen, als seinem Ebenbilde kommen. Vgl. 5 Mos. 32, 39; Job 19, 27; Ps. 16, 10. 11; Ezech. 3, 1—15. — Die Meinung des Grotius, dafs Ezechiel hier blofs von einer mors civilis und vita civilis rede, ist schon deswegen unzulässig, weil dann der Kern und Mittelpunkt des Schmerzes bei dem Texte ganz aufser Acht gelassen wäre. „Dafs Israel nicht mehr Volk Gottes, darüber trauerten diejenigen, welche überall allein das Object prophetischer Tröstungen sind, nur deshalb, weil sie darin den thatsächlichen Beweis erblickten, dafs Israel nicht mehr Bundesvolk, dafs Gott nicht mehr in seiner Mitte sei" (Hengstenb.). — Dafs Ezechiel hier den Glauben an die Auferstehung der Todten ausspreche, ist auch die Meinung der Kirchenväter Justinus, martyr. apoc. II, Irenäus, lib. V, c. 15 und 34, Tertullian lib. de resurrectione carnis c. 29 und 30, Cyrillus, Hier. catech. 18; des Verfassers der Quaest. 45 ad orthodoxos, Augustinus de genesi ad litt. lib. X, c. 5, Basilius in Psalm. 34, 21,

Ambrosius, de fide resurrect. lib. II, Cyprian lib. III ad Quirin. c. 59, Theodoret z. d. St. Hieron. nennt diese Weissagung eine visio famosa und omnium ecclesiarum lectione celebrata.

In der Erklärung des Gesichtes (V. 12—14) unterscheidet Ezechiel in Beziehung auf die Wiederherstellung des Volkes ein doppeltes Moment. Es ist 1) die Zurückführung nach Canaan und die Wiederherstellung des bürgerlichen Zustandes, symbolisirt durch die Oeffnung der Gräber, das Zusammenkommen der dürren Gebeine, und ihre Bekleidung mit Fleisch, Sehnen und Haut, so dafs die früheren Gebeine zwar Leiber sind, in denen aber kein höherer Lebensgeist ist. 2) Die Belebung dieser Leichname durch den Geist Gottes, welcher jener frühere Act nur als Vorbereitung diente. Diese Belebung durch den רוּחַ bezeichnet nicht blofs das physische Leben, die Wiedervereinigung der Seele mit dem Körper, sondern zugleich auch die Erneuerung desselben durch den heil. Geist, die geistige Wiedergeburt. Der Geist, womit Gott die trockenen Gebeine belebte, gab den Belebten das höhere geistige Leben. Der alte Lebensgeist war nur ein niederer, der von Jehova von Neuem gegebene ein höherer, ihm wohlgefälligerer. Die wahre Gemeinde soll aus dem Grabe, dem Exile, worin sie auf ewig todt zu liegen schien, mit höherer Gewalt wieder erstehen und als das Volk Jehovas (33, 31) nach dem heil. Lande zurückkehren, um dort mit neuer reinerer Erkenntnifs Jehovas neu zu leben, wenn nämlich der göttliche Geist in sie gekommen sein werde, von dem zuvor 36, 25—28 so deutlich und bestimmt weiter die Rede gewesen ist. Von dem höheren Lebensgeiste ist die Rede, wenn der Heiland seine Jünger anhaucht zum Zeichen der Ertheilung des heil. Geistes beim Pfingstfeste *ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας* (Apstgsch. 2, 2), mit Anspielung auf unsere Stelle, welche im wesentlichen Zusammenhange mit dieser Begebenheit steht, vgl. auch Joh. 3, 8. Das

Nacheinander der äufseren Herstellung und Belebung durch den Geist gehört nur zur Form der Anschauung, in der auf diese Weise das Rangverhältnifs abgebildet wird, wie dies aus V. 14 hervorgeht, wo die Ordnung umgekehrt wird. Diese Bedeutung des Lebens läfst uns die Bedeutung des Todes erkennen. Die Wegführung des Volkes ins Exil, die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, ist nicht der Tod, sondern nur das Zeichen des Todes, das Uebergehen eines Leichnams in Verwesung. Der Leichnam war schon vorher vorhanden. Das wahre Lebensprincip Israels, als Volk Gottes, war der Geist Gottes. Im Einzelnen war zwar dieser Geist noch vorhanden, aber der Prophet fafst hier nicht die Individuen, sondern die gesammte Gemeinde Jehovas ins Auge. Dem Propheten und den mit ihm Trauernden trat hier der geistige Tod entgegen, und wie der Uebergang von ihm zum Leben, wie die geistige Wiedergeburt des Volkes aufser den Grenzen menschlicher Wahrscheinlichkeit lag, weil menschliche Mittel dazu so gar nichts vermochten, weil es unmöglich ist, dafs ein steinernes Herz sich durch eigene Kraft in ein fleischernes verwandele, darauf weiset die Frage Jehovas V. 3 : „du Menschensohn, werden diese Gebeine wieder aufleben", mit der Antwort des Propheten : „o Jehova, du weifst es", hin. Ehe Gott durch den Propheten das Leben verheifst, mufs dieser erklären, dafs er aus sich selbst nichts von diesem Leben weifs, dafs es über der natürlichen Ordnung der Dinge liege. Das Gesagte läfst darüber keinen Zweifel, dafs der ganze Abschnitt 37, 22—28 messianisch ist, da nur in Christo und der durch ihn vermittelten Ertheilung des Geistes die volle Erfüllung der in ihm enthaltenen Verheifsung zu suchen und diese Erfüllung eine noch immer fortgehende ist, und überall da hervortritt, wo in seiner Gemeinde Leben aus dem Tode hervorgeht, bis zur endlichen Vollendung, wo der Tod ganz verschlungen wird durch den Sieg.

Bei der Erklärung des zweiten Theils (V. 15—28), welcher mit einer symbolischen Handlung beginnt, sind die Ausleger darüber verschiedener Meinung, ob dieselbe blofs innerlich, oder auch äufserlich vorgenommen sei. Sehen wir auf andere analoge Handlungen bei unserem Propheten, so scheint ein innerer Vorgang den Vorzug zu verdienen (27). Die Form der symbolischen Handlung mit den zwei Hölzern (Stäben) ist aus 4 Mos. 17, 17. 18 hervorgegangen. Die Juda verbündeten Söhne Israels bezeichnen diejenigen Theile Israels, die sich an Juda anschlossen, nämlich einen Theil von Benjamin, Levi, Simeon und die Frommen, die zu verschiedenen Zeiten aus dem Reiche der 10 Stämme in das Reich Juda übergingen, das Holz (oder Stab) Ephraims und das ganze ihm verbündete Haus Israel den Stamm Ephraim und die übrigen mit diesem herrschenden Stamme zu einem Reiche verbundenen Stämme. Die beiden Hölzer, welche der Jehova repräsentirende Prophet zusammendrückt, symbolisiren die in Zukunft durch Gottes Gnade zu bewirkende Einigung der in der Vergangenheit durch des Volkes Sünden getrennten Reiche Juda und Israel. In der von dem Symbol (V. 21—28) gegebenen Erklärung ist aber nicht blofs von einer Vereinigung die Rede, sondern es werden darin auch die sie begleitenden Umstände und die segensreichen Folgen derselben angegeben, und es wird auf den grofsen

---

(27) Hitzig findet V. 1—14 nicht eine Vision, die im ekstatischen Zustande geschaut worden ist, sondern einen prophetischen, im Geiste des Dichters empfangenen Gedanken, welcher die Gestalt einer geschichtlichen Thatsache annimmt. Die Phantasie soll eine Anschauung von dem Hergange im Einzelnen gewinnen und sich Alles so lebhaft vorstellen, als wäre es mit körperlichen Augen gesehen worden. Es soll daher dieses Redestück ein Erzeugnifs poetischer Intuition sein, welche zur Verzückung des „Sehers“ die nächste Verwandtschaft habe. Dafs diese Ansicht unzulässig ist, erhellt aus V. 1, wonach es die Hand Jehovas ist, welcher den Propheten im Geiste (בְּרוּחַ) von seinem Wohnorte in ein fernes Thal voll Todtengebeine führt.

König hingewiesen, welcher der Vermittler der Einheit und der Spender des Segens für beide sein soll. Da aber die Vereinigung Judas und Israels zu einem Brudervolke nur als Ausfluſs und Theil einer Erneuerung des gesammten Zustandes in Betracht kommen kann, so erscheint die Vereinigung in diesem Zusammenhange erst in ihrer rechten Bedeutung.

V. 22. 23 : וְעָשִׂיתִי אוֹתָם לְגוֹי אֶחָד בָּאָרֶץ בְּהָרֵי יִשְׂרָאֵל וּמֶלֶךְ אֶחָד יִהְיֶה לְכֻלָּם לְמֶלֶךְ וְלֹא יִהְיוּ־עוֹד לִשְׁנֵי גוֹיִם וְלֹא יֵחָצוּ עוֹד לִשְׁתֵּי מַמְלָכוֹת עוֹד : וְלֹא יִטַּמְּאוּ עוֹד בְּגִלּוּלֵיהֶם וּבְשִׁקּוּצֵיהֶם וּבְכֹל פִּשְׁעֵיהֶם וְהוֹשַׁעְתִּי אוֹתָם מִכֹּל מוֹשְׁבֹתֵיהֶם אֲשֶׁר חָטְאוּ בָהֶם וְטִהַרְתִּי אוֹתָם וְהָיוּ־לִי לְעָם וַאֲנִי אֶהְיֶה לָהֶם לֵאלֹהִים : *Und ich mache sie zu einem Volke im Lande, in Israels Bergen, und ein König wird ihnen Allen sein, und nicht werden sie ferner zwei Völker werden, und nicht sich ferner in zwei Reiche weiter theilen; und nicht werden sie ferner sich verunreinigen durch ihre Götzenbilder* (Hengst. : *Gräuel*, Ew. : *Klötze*, de Wett. : *Götzenbilder*) *und durch ihre Scheusale* (Ew., de Wett. : *Gräuel*) *und durch alle ihre Missethaten, und ich erlöse sie von allen ihren Wohnorten* (Ew. : *Fehltritten*, de Wett. : *von jeder Nachbarschaft*), *wo sie sündigten, und reinige sie, dafs sie mir ein Volk und ich ihnen Gott werde.*

Nach dieser Verheifsung soll in Zukunft Juda und Israel, die lange zwei getrennte Reiche gebildet hatten und sich feindlich waren, wieder *ein* Volk unter einem Könige bilden, der sein Volk, das vereinigte Juda und Israel, wie ein Hirt seine Heerde leitet, führt und schützt, und es soll der Götzendienst verabscheut und das vereinte Volk von Sünden gereinigt werden, den einen wahren Gott verehren und sich der Führung, des Schutzes und der Wohlthaten desselben zu erfreuen haben. Gott will durch seine Kraft das sündige Land, was es früher durch die Schuld des Volkes aus einem heiligen geworden war, wieder in ein heiliges verwandeln und die Spuren der Sünde

aus dem Herzen und dadurch aus der Umgebung vertilgen. Die Erlösung von den Wohnorten geschieht hiernach nicht räumlich, sondern geistig durch Austilgung der Spuren der Sünde. Die hier verkündigte Zeit hat bei der Rückkehr aus dem Exile nur einen schwachen Anfang genommen. Aus den 10 Stämmen, welche die assyrischen Könige Tiglathpilesar und Salmanasser in die Gefangenschaft abgeführt hatten, machten nur Wenige von der Erlaubnifs des Cyrus zur Rückkehr Gebrauch, und von den nach Babylon abgeführten Bewohnern des Reiches Juda blieb ein grofser Theil in den ihnen lieb gewordenen Wohnsitzen. Es mufs daher die volle Erfüllung dieser Verheifsung in die messianische Zeit, worin ganz Israel sich bekehren und in das neue Gottesreich eintreten soll, gesetzt werden. Dieses neue Gottesreich erstreckt sich aber nicht blofs über Canaan, sondern über die ganze Erde. Ist die ganze Erde ein heiliges Land, so kann Canaan als Substrat derselben und die Bekehrung des Bundesvolkes als eine Rückkehr nach dem Lande der Väter geschildert werden. Auf ähnliche Weise wird auch die Bekehrung der Heiden als eine Wanderung derselben nach Jerusalem (Jes. 2, 2 ff.; Mich. 4, 1 ff.) verkündigt. Man darf daher unsere Weissagung nicht blofs auf die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft nach Canaan beziehen. Die Bekehrung des ganzen Volkes als eine Rückkehr nach Canaan zu bezeichnen, lag um so näher, da es hauptsächlich die treuen Gottesverehrer waren, welche aus dem babylonischen Exile zurückkehrten.

Der Grund, warum Ezechiel die Zurückkehrenden nicht עַם, welches gewöhnlich von Israel gebraucht wird, sondern גּוֹי nennt, liegt wohl darin, dafs dieses eine geschaarte Masse, *Volksmenge*, *confluxus hominum*, von גָּוַר *sich schaaren*, *versammeln*, bedeutet und auf die Versammlung einer grofsen Menge hinweisen soll. Am häufigsten kommt übrigens גּוֹי von einem nichtisraelitischen Volke vor, vgl. 5 Mos. 28, 36. 49. 50; 32, 43; 1 Kön. 18, 10; Ps. 2, 1. —

Von den Bergen Israels ist die Rede, weil Canaan ein Gebirgsland ist (5 Mos. 11, 11; 2 Mos. 15, 17; 1 Kön. 20, 23; Ezech. 34, 13). — Das Kri und einige Codd. lesen יִהְיוּ statt יִהְיֶה, wobei wohl an יִשְׂרָאֵל zu denken ist. Das eine עוֹד, und zwar, da noch vorher עוֹד vor לִשְׁנֵי גוֹיִם steht, das erste, ist wohl zu streichen, da keiner der alten Uebersetzer das עוֹד zweimal ausdrückt. — Ueber גִּלּוּל siehe Ezech. 36, 25. — שִׁקּוּץ (von dem in Kal ungebräuchlichen שָׁקַץ *abscheulich, gräulich sein*, in Piel *verunreinigen, verabscheuen*) bezeichnet eigentl. *Gräuel*, *Abscheu* und wird vornehmlich von *Götzenbildern* gebraucht, vgl. 1 Kön. 11, 5; 2 Kön. 23, 13. 24; Dan. 9, 27. — Der Alexand. hat die Worte : וְהוֹשַׁעְתִּי אוֹתָם מִכֹּל מוֹשְׁבֹתֵיהֶם (28), *καὶ ῥύσομαι αὐτοὺς ἀπὸ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν* wiedergegeben und wahrscheinlich מְשׁוּבֹתֵיהֶם *ihre Fehltritte*, *defectiones eorum* (Jer. 2, 19; 14, 7) gelesen. Dieser Meinung sind auch Dathe und Ewald, welcher die Texteslesart für unrichtig hält; de Rossi will aber פִּשְׁעֵיהֶם, welche Lesart er in einem seiner Codd. fand, gelesen wissen. Allein die receptirte Lesart giebt einen passenden Sinn, weshalb jene Veränderung nicht nöthig ist. Dathe bemerkt : „Quoniam recepta lectio commodam admittit interpretationem, atque etiam Syrus, Chaldaeus et Vulgatus eam exhibent, non putavi eam sollicitandam esse. Fortasse quoque e lectione *τῶν* LXX hebraice dicendum fuisset in sequentibus verbis non אֲשֶׁר חָטְאוּ בָהֶם, sed בִּי אֲשֶׁר חָטְאוּ, *quibus contra me peccarunt*“.

V. 24 : וְעַבְדִּי דָוִד מֶלֶךְ עֲלֵיהֶן וְרוֹעֶה אֶחָד יִהְיֶה לְכֻלָּם וּבְמִשְׁפָּטַי יֵלֵכוּ וְחֻקֹּתַי יִשְׁמְרוּ וְעָשׂוּ אוֹתָם : *Und mein Diener*

(28) Zu welchen Rosenm. bemerkt : „i. e. eripiam eos de cunctis habitaculis, in quibus coluerunt idola, et addicti fuerunt rebus abominandis. Nam in exsilio non minus, ac in patria terra falsorum cultui dediti erant. Vel sumendae sunt per metonymiam *sedes* s. *habitationes* pro his, quae in iis sunt, luci videlicet ac montes, seu impia sacraria, in quibus falsis diis excitatae sunt arae, et nefaria instituta sacraria“.

David ist König über sie (Ew. : *beherrscht sie*) *und ein Hirt wird ihnen Allen sein, und in meinen Gerechtsamen (Rechten) werden sie wandeln, und meine Gesetze* (Hengst. : *Rechte*) *werden sie bewahren und thun.*

Wenn das Volk befreit ist, den Götzendienst entfernt hat und von Sünden gereinigt ist, so wird ein grofser König aus Davids Stamm über dasselbe herrschen und wie ein Hirt die neue Heerde führen und schützen und dadurch bewirken, dafs es die göttlichen Gesetze hochachtet und freudig erfüllt. Dafs dieser grofse König und Hirt, welcher auch Jer. 23, 5 Sprofs Davids, hier und Jer. 30, 9; 34, 23 David genannt wird, der aus Davids Geschlechte abstammende Messias sei, haben wir bereits oben dargethan, vgl. Luc. 1, 27. 28; Joh. 10, 8—10. Dieser zweite David wird nicht blofs als Nachkomme so genannt, sondern insbesondere auch deswegen, weil er, wie sein grofser Vorfahr, wieder über das ganze Volk herrschen, alle Feinde besiegen und sein Volk beglücken soll. Auch war der König David darin ein passendes Vorbild, dafs er, wie der Messias, viel zu leiden hatte und erst nach langen Kämpfen zum Siege gelangte. Beide sind aber darin unterschieden, dafs David seine Feinde mit Waffengewalt besiegte und sein Reich sich nur über die 12 Stämme Israels und einige Zeit über einige angrenzende Völker erstreckte und seine Herrschaft nur eine zeitlang (40 Jahre) dauerte, dagegen sein grofser Nachkomme mit seinen treuen Verehrern geistige Kämpfe führt und durch das heil. Evangelium und geistige Gaben und Güter nicht blofs das Bundesvolk, sondern alle Völker der Erde besiegt, das Reich bis zu den Grenzen der Erde ausbreitet und ewig herrscht. Bei aller Aehnlichkeit sind beide doch wieder sehr verschieden und David nur ein schwaches Vorbild seines grofsen Nachkommen. Dafs die volle Erfüllung dieser Verheifsung noch zu erwarten steht, ist bekannt. Dafs der hier verheifsene Diener Jehovas der Messias sei, erkennen auch die jüdischen Ausleger

an (29). Da Jehova den grofsen Nachkommen Davids *seinen* Diener nennt und Gesetze und Vorschriften, welche dessen Unterthanen erfüllen, als die seinigen bezeichnet (vgl. Ezech. 11, 20; 36, 27), so erscheint der Messias hier als Gesandter Gottes, der in seinem Namen und nach seinem Willen regiert und seine Verehrer dahin führt, dafs sie zugleich treue Diener Gottes sind. — Da der Alexand. וּבְמִשְׁפָּטַי *ὅτι ἐν τοῖς προστάγμασί μου* wiedergiebt, so scheint er בְּמִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר gelesen, aber אֲשֶׁר unpassend *ὅτι* statt *ἵνα* wiedergegeben zu haben. Der Alex. und Hier. drücken das ו nicht aus.

V. 25 : וְיָשְׁבוּ עַל־דָּאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְעַבְדִּי לְיַעֲקֹב אֲשֶׁר יָשְׁבוּ־בָהּ אֲבוֹתֵיכֶם וְיָשְׁבוּ עָלֶיהָ הֵמָּה וּבְנֵיהֶם וּבְנֵי בְנֵיהֶם עַד־עוֹלָם וְדָוִד עַבְדִּי נָשִׂיא לָהֶם לְעוֹלָם : *So wohnen sie dann im Lande, welches ich meinem Diener Jakob gegeben, worin eure Väter wohnten, und sie wohnen darin und ihre Söhne und ihrer Söhne Söhne (Enkel) auf ewig und mein Diener David ist ihr Fürst auf ewig.*

Dafs diese Worte nicht in dem Sinne zu fassen sind, wonach der Prophet hier eine Rückkehr von ganz Israel nach Canaan verheifst, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Es würde dann diese Stelle im Widerspruche mit denjenigen stehen, wonach die Nachkommen Abrahams zahlreich werden sollen, wie der Sand des Meeres und die Sterne des Himmels. In dem kleinen Canaan würden alle Nachkommen Abrahams nicht aufgenommen werden und wohnen können. Es wird dieses noch einleuchtender, wenn wir erwägen, dafs dereinst die bekehrten Heiden

---

(29) So bemerkt Kimchi z. d. St. : „Rex Messias, qui vocatur *David*, quia erit e stirpe Davidis“ und Abarbanel : „Quia erit ex eius gente, et Davidis mores imitabitur. Quomodo omnes Aegypti reges primo *Pharaonis* postea *Ptolemaei* nomine diu appellati sunt; ita rex Messias et omnes eius posteri *Davidis* nomine vocabuntur“.

mit Israel ein grofses Volk bilden und jene auch Kinder Abrahams werden sollen. Soll durch die Bekehrung Israels und der Heiden zu Christo die ganze Erde ein heil. Land, ein Canaan werden, so kann dieses nur als Typus der ganzen Erde betrachtet werden. Die Rückkehr nach Canaan bezeichnet dann nur die Bekehrung zu Christo, den Eintritt in das neue Gottesreich, in das die ganze Erde umfassende Canaan. Da während des alten Bundes Israel nur einen kleinen Theil der Erde bewohnte und nur ein kleines Land ein heiliges und Land Gottes war, da ferner von diesem Lande die Verbreitung des Christenthums ausging, so konnte der Prophet die zukünftige Bekehrung Israels als eine Rückkehr nach Canaan schildern. Was im Anfang der Bekehrung geschah, beweist nicht, dafs dieses auch so in Zukunft bleiben solle. Wo das heil. Evangelium gekannt, geglaubt und erfüllt wird, da ist Canaan. Dieses macht es auch begreiflich, warum im neuen Testamente von einer Rückkehr Israels nach Canaan in der messianischen Zeit gar nicht die Rede ist. Es ist daher eine unrichtige Auffassung unserer Stelle, wenn Dereser hier nur eine bedingte Verheifsung findet und die Meinung ausspricht, dafs die Juden in ihrem Lande würden geblieben sein, wenn sie an Jesus geglaubt und seiner Lehre gehuldigt hätten. Der Prophet verkündigt nicht, was in Zukunft geschehen *könnte*, sondern was geschehen *werde*. — Dafs das erste לְעוֹלָם *in Ewigkeit, auf ewig* in seiner vollen Bedeutung zu nehmen ist, beweiset schon das zweite לְעוֹלָם, vgl. Jer. 23, 3. Das וְ, welches bei der Satzverbindung am häufigsten fortschreitend steht, wird hier im Anfange des Verses mit *so dann* oder *und dann* wiedergegeben. — Der Alex. hat die Worte : וּבְנֵיהֶם וּבְנֵי בְנֵיהֶם עַד־עוֹלָם übergangen; da derselbe aber הֵמָּה *αὐτοί* ausdrückt, so sind sie als ächt anzusehen; zumal da der Syrer, Hieronymus und Chald. sie ausdrücken.

V. 26 : וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית שָׁלוֹם בְּרִית עוֹלָם יִהְיֶה אוֹתָם
וּנְתַתִּים וְהִרְבֵּיתִי אוֹתָם וְנָתַתִּי אֶת־מִקְדָּשִׁי בְּתוֹכָם לְעוֹלָם :
Und ich schliefse ihnen einen Friedensbund, ein ewiger Bund wird mit ihnen sein (bestehen), und ich gebe ihnen den und mehre sie und ich setze (gebe) mein Heiligthum in ihre Mitte auf ewig.

Der Prophet giebt hier einen mehrfachen Zweck des Bundes an, den Jehova mit dem Volke schliefsen will. Jehova will nämlich denjenigen, welche in das Reich des grofsen Nachkommen Davids eintreten, Frieden und zwar einen ewigen bringen und ihnen denselben erhalten (Ezech. 34, 25; Jer. 32, 40; Jes. 55, 3; Luc. 2, 14; Col. 1, 20), zugleich die Besitzer des Bundes zahlreich vermehren und unter denselben sein Heiligthum aufrichten. In Betreff der Vermehrung wiederholt der Prophet, was schon Abraham verheifsen wurde : seine Nachkommen sollen zahlreich werden wie die Sterne des Himmels und wie der Sand am Ufer des Meeres (1 Mos. 17, 6). Zu diesen Nachkommen Abrahams gehören auch seine Adoptivsöhne aus den Heiden, die in seinem Samen gesegnet werden sollen. Der Grund, warum der Prophet nicht עִם *mit* und אֵת (אֶנָת) *bei, mit*, welche Präpositionen gewöhnlich gebraucht werden, wenn von einem Bundschliefsen mit Jemanden die Rede ist, sondern לְ gewählt hat, liegt wohl darin, dafs er den Friedensbund als einen dem Volke nützlichen und heilbringenden bezeichnen wollte. אוֹתָם steht hier, wie oft, in den Büchern der Könige und bei Jeremia und Ezechiel für אִתָּם *mit ihnen*. — Unter מִקְדָּשׁ *Heiligthum*, welches Jehova in die Mitte der Mitglieder des grofsen Nachkommen Davids setzen will, ist hier kein äufseres Gebäude, sein Tempel, worin er verehrt und angebetet wird, zu verstehen, sondern die Gegenwart Jehovas selbst, wie aus Ezech. 11, 16 erhellt. Christus wohnt in seiner Gemeinde auf den ihm geweihten Altären, worauf er als Opfer dargebracht wird, vgl. 2 Cor. 6, 16; Offenb. 21, 3. Der Tempel oder das Heiligthum des alten Bundes war

nur in so weit Tempel Gottes und sein Heiligthum, als Jehova darin über den Cherubim thronte und von da aus die Gebete seiner Verehrer erhörte. Das allein Wesentliche in dem Begriffe des Heiligthums ist also Gottes Gegenwart. — Der Alex. hat die Worte : וּנְתַתִּים וְהִרְבֵּיתִי אוֹתָם übergangen, weil der folgende Satz mit וְנָתַתִּי anfängt. Der Syr. hat auch וּנְתַתִּים nicht ausgedrückt, dagegen haben Hieron. und der Chald. es gelesen. Der Vers lautet bei dem Alex. : *καὶ διαθήσομαι αὐτοῖς διαθήμην εἰρήνης, διαθήκη αἰωνία ἔσται μετ' αὐτῶν· καὶ θήσω τὰ ἁγία μου ἐν μέσῳ αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα.*

V. 27 : וְהָיָה מִשְׁכָּנִי עֲלֵיהֶם וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים וְהֵמָּה : יִהְיוּ־לִי לְעָם *Und meine Wohnung wird über ihnen sein, und ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein.*

Das Wohnen Jehovas über seiner Gemeinde bezeichnet nicht bloſs seine Gegenwart in derselben, sondern zugleich seine Thätigkeit zum Wohle und Heile derselben. Jehova will sein Volk unter seine besondere Obhut nehmen, für dasselbe sorgen, es führen, leiten und ihm dasjenige zuwenden, was zu seinem wahren Heile gereicht. Es wird hier angespielt auf 2 Mos. 25, 8 : „und sie machen mir ein Heiligthum (מִקְדָּשׁ) und ich wohne unter ihnen", vgl. 3 Mos. 26, 11. Will Gott in Zukunft auf eine wahrhafte Weise unter seinem Volke gegenwärtig sein, so kann die Zerstörung des Tempels nicht mehr der Grund eines hoffnungslosen Schmerzes sein. Es kann daher auch der Wiederaufbau des Tempels nur als ein Vorspiel und nicht als die wahrhafte Erfüllung angesehen werden. Erst Christus hat dieses im vollen Sinne erfüllt, weshalb auch Vitringa Observatt. I, 4, p. 161 mit Recht in der inhabitatio dei in medio populi per filium et spiritum sanctum dieselbe findet; vgl. Joh 1, 14, wo in dem *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* der fleischgewordene *λόγος* als der wahre מִשְׁכָּן Gottes dargestellt wird, mit Beziehung auf jene Stelle, welche der Prophet vor Augen hat; vgl. Offenb. 21, 3; 1 Cor. 3, 16; 6, 19, wo die Gläubigen wegen der Ein-

wohnung des Geistes Christi als der Tempel Gottes bezeichnet werden.

V. 28 : וְיָדְעוּ הַגּוֹיִם כִּי אֲנִי יְהוָה מְקַדֵּשׁ אֶת־יִשְׂרָאֵל בִּהְיוֹת מִקְדָּשִׁי בְּתוֹכָם לְעוֹלָם : *So daſs die Heiden erkennen, daſs ich Jehova sei, der Israel heiligt, indem mein Heiligthum unter ihnen auf ewig ist.*

In der messianischen Zeit, in der Zeit der Herrschaft des groſsen Nachkommen Davids, soll in Israel ein solcher religiös-sittlicher Zustand eintreten, und von ihm ein solches religiöses und sittlich reines Leben geführt werden, daſs die Heiden daraus erkennen, daſs Jehova es sei, welcher diesen Zustand bewirkt und sein Volk geheiligt habe. Die Heiligung fordert nicht bloſs eine klare Erkenntniſs Gottes und seiner Gebote, sondern auch ganz besonders die Befreiung von Sünden und das unablässige Streben, Gott unter allen Verhältnissen treu zu dienen und seinen Willen treu zu erfüllen. Insbesondere tritt diese Treue und Reinheit der Gesinnung hervor in dem steten Gehorsam und in der Erfüllung der göttlichen Gebote und vornehmlich in der Liebe gegen die Feinde und in dem heldenmüthigen Ertragen groſser Leiden. Daſs bei der Heiligung hauptsächlich an die Reinigung von Sünden und an die Entfernung alles dessen, was der Reinheit und Lauterkeit der Gesinnung entgegen ist, zu denken sei, beweiset schon die Bezeichnung des *Heiligen* durch קִדֵּשׁ, welches, wie bereits oben bemerkt wurde, gleich dem arab. قَدَّسَ eig. *reinigen*, von קָדַשׁ *rein, lauter sein* bedeutet. Wurden nun in der messianischen Zeit den Mitgliedern des Gottesreiches ein reicheres Maſs der Vergebung der Sünden und reichere Gaben durch den heil. Geist zu Theil, wurde dadurch das Leben ein wahrhaft religiös und sittlich reines, so konnte der Prophet die zukünftige Heiligung hervorheben und sie als eine solche bezeichnen, welche selbst von den Heiden als eine Gabe und ein Geschenk des einen wahren Gottes erkannt wurde. Das Heiligthum unter dem Volke ist dann

nicht ein heiliges, Gott geweihtes Gebäude, sondern die Gegenwart Gottes selbst und seine heiligende Wirksamkeit durch seine Sündentilgung und Reinigung von allen Makeln. Der Prophet spielt hier an auf die Verheifsungen der Heiligung Israels im Pentateuch, vgl. z. B. 3 Mos. 20, 8; 21, 23; 22, 31–33. Diese Heiligung war nur sehr unvollkommen in Erfüllung gegangen, weil Israel sich grofser Sünden schuldig machte, sich nicht heiligte und daher auch nicht als heiliges Volk behandelt werden konnte. Der enge Zusammenhang erhellt aus 3 Mos. 22, 32 : „und nicht entweihen sollt ihr meinen heiligen Namen, und ich will geheiligt werden in Mitte der Söhne Israels, ich, Jehova, der euch heiligt".

Ezech. 47, 1—12.

Vorbemerkungen über Ezech. Kap. 40—48.

In diesen Kapiteln beschreibt der Prophet ein Gesicht, welches ihm im 25. Jahre der Gefangenschaft, am 10. des ersten Monats, im 14. Jahre nach der Eroberung Jerusalems, zu Theil wurde. In einem ekstatischen Zustande wurde er im Geiste auf einen hohen Berg in das Land Israel versetzt, auf welchem gegen Mittag eine Stadt mit einem herrlichen Tempel (30) stand, die er nebst der Einrichtung des Gottesdienstes im Folgenden ausführlich und genau beschreibt. Kap. 47 werden von V. 13 an die Grenzen des Landes und die Vertheilung desselben unter

---

(30) „Des Propheten Ezechiel Gesicht vom Tempel. Für Verehrer und Forscher des Wortes Gottes und für Freunde religiöser Kunst übersichtlich dargestellt und architektonisch erläutert von D. J. J. Balmer-Rinck in Basel. Mit 5 Tafeln und 1 Karte. Ludwigsburg, Ferd. Riehm, 1858". Recensirt von Auberlen in den theologischen Studien und Kritiken. Jahrg. 1860, Heft I, S. 207—212.

die Stämme Israels, wobei auch die unter Israel lebenden Fremden ihr Erbe erhalten, ferner die Bezirke der Priester, Leviten, des Königs und Jerusalem mit seinen 12 Thoren, welche nach den 12 Stämmen genannt werden, beschrieben.

Bei den Auslegern finden sich über den Zweck der Vision drei Hauptansichten. 1) Nach der Einen soll dieses Gesicht den Propheten und seine Mitgefangenen belehren, dafs der von Nebucadnezar zerstörte Tempel wieder gebaut, der levitische Opferdienst wiederhergestellt, Israel aus dem Exile zurückgeführt, in den Besitz des Landes der Väter wieder eingesetzt und dereinst von Königen beherrscht werden soll. Dieser Erklärung steht aber die zu sehr ins Einzelne gehende Schilderung des Tempels und seiner Theile, und Kap. 43, 10. 11, wonach dieselbe zum Muster dienen soll, entgegen. — Nach einer zweiten Erklärung zeigte Gott dem Propheten in einem Gesichte den Tempel zu Jerusalem so, wie er gewesen war, ehe Nebucadnezar ihn zerstört hatte. Da derselbe in den Büchern der Könige und der Chronik nur unvollkommen beschrieben war, so sollte Ezechiel denselben genauer beschreiben, damit der Grundrifs dieses prächtigen Gebäudes und die Kenntnifs der einzelnen Theile desselben für die Nachkommen nicht verloren ginge, und damit die Israeliten nach der Rückkehr in das Vaterland ein Muster hätten, nach welchem sie ihren neuen Tempel bauen könnten. Diesen Zweck nehmen auch mehrere Neuere mit dem Unterschiede an, dafs sie eine göttliche Mittheilung ausschliefsen. So soll nach Böttcher (Proben alttestamentlicher Schrifterklärung, S. 232) der Tempel Ezechiels „ein nach Erinnerung sowohl als nach Phantasie auf geschichtlichem Grunde idealisirt entworfenes Musterbild sein, wonach bei der Rückkehr des Volkes das Heiligthum wieder gebaut werden sollte“. Dieser Auffassung stimmen auch Hitzig, Thenius (Anhang zum Comm. der Bücher der Könige) und Ewald (die Propheten des

alten Bundes, Bd. II, S. 359 ff.) bei. Allein mehrere wichtige Gründe stehen ihr entgegen. Gegen dieselbe spricht nicht blofs, dafs die Beschreibung von der Form des von Nebucadnezar zerstörten Tempels, wie er 1 Kön. 6 beschrieben wird, sehr abweicht, und dafs die Lage der Stadt und die Eintheilung des Landes vor dem babylonischen Exile von der von Ezechiel angegebenen Lage und Eintheilung verschieden sind (Ezech. 40, 2; 47, 14. 22; 48, 7. 8; Jos. 18, 28), sondern auch der Umstand, dafs die Thätigkeit der Propheten in Bezug auf die Zukunft eine weissagende ist und bauliche Vorschriften in Bezug auf den Tempel aufserhalb der prophetischen Sphäre liegen. Gäbe Ezechiel gesetzliche Vorschriften über den zukünftigen Tempel, so würde unsere Stelle aufser dem Zusammenhange mit den Weissagungen desselben nach der Zerstörung stehen, indem dieselben einen paränetischen Charakter haben. Von Kap. 33 an sucht der Prophet durch die Hinweisung auf eine herrliche Zukunft voll von Gnade und Heil das Volk vor Verzweiflung zu bewahren und mit Hoffnung zu erfüllen. Wäre die realistische Auffassung die richtige, so würden Inhalt und Form zusammenfallen, was nie in einer alttestamentlichen Vision der Fall ist. Vergleichen wir das Gesicht Kap. 8—11 über die Zerstörung Jerusalems, zu welchem wir Kap. 43, 3 das Gegenstück haben, so ergiebt sich daraus, dafs, da bei jenem die realistische Auffassung unzulässig ist und sich die Scheidung zwischen den Gedanken und ihrer Einkleidung als nothwendig zeigt, in unserer Vision jene Auffassung unstatthaft ist. 2) Mit dieser Auffassung sind auch die Worte Kap. 40, 2 : „und er (Jehova) führte mich auf einen sehr hohen Berg, worauf es gleich dem Bau einer Stadt gegen Mittag war“ unvereinbar. Diese Stelle läfst kaum darüber einen Zweifel, dafs sich hier nach dem Vorgange des Jesaia (2, 2) und Micha (4, 1) die zukünftige Herrlichkeit des Reiches Gottes unter dem Bilde der Erhöhung des Tempelberges darstellt.

Von einem hohen und erhabenen Berge ist in Bezug auf die zukünftige Stiftung des Reiches Gottes schon Kap. 17, 22 die Rede; und Zion erscheint wegen seiner hohen Bedeutsamkeit schon im alten Bunde als hoch und angesehen, so dafs die Berge Basans, die an sich höher waren, scheel ihn anblicken (Ps. 48, 3. 4; 68, 17). Diese Höhe soll in der messianischen Zeit noch wachsen und unermefslich werden. Der ideale Charakter dieses Zuges und somit der ganzen Schilderung wird aufser Zweifel gesetzt durch Offenb. 21, 10 : „Und er brachte mich im Geiste auf einen grofsen und hohen Berg, und zeigte mir die Stadt, das heil. Jerusalem, herabfahrend vom Himmel, von Gott". Gegen die Absicht des Propheten, einen Bauplan des zukünftigen Tempels zu geben, spricht insbesondere die Schilderung von dem Umfange des neuen Tempels, Kap. 42, 15 ff., wo Böttcher, Ew., Hitz., Thenius die genannten Ruthen in Ellen verwandeln, um dadurch der idealen Bedeutung zu entgehen und die realistische Auffassung durchzusetzen; ferner die Beschreibung des Einzugs der Herrlichkeit Jehovas in den neuen Tempel (43, 1 ff.). Wollte man diese Stelle im buchstäblichen Sinne fassen, so müfste man nach Ezech. 11, 22. 23 annehmen, dafs bei der Zerstörung durch die Chaldäer die Schechina (שְׁכִינָה) sich in sichtbarer Gestalt aus dem Tempel entfernt habe, worauf V. 4 hingewiesen wird. Der Prophet will ohne Zweifel hier sagen : Die Gegenwart Jehovas unter seinem Volke werde sich in Zukunft in einer früher nicht gekannten Herrlichkeit offenbaren, wie es in Christo geschehen ist. Das hier Erzählte liegt aber aufser der Macht Israels. Dafs der Prophet keinen Bauplan geben wollte, beweist aufs Deutlichste Ezech. 47, 1—12, wonach ein unterhalb der Schwelle des Tempels hervorgehender Strom östlich gegen den Jordan fliefst, das ungesunde Jordanthal im Süden fruchtbar macht und das todte Meer zum gesunden fliefsenden Wasser umschafft. Dafs dieses, da die Ausführung unmöglich war, nicht eigentlich zu

nehmen ist, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Hätte Ezechiel einen Bauplan geben wollen, so hätte der serubabelische Tempel danach gebaut werden müssen, was aber nicht der Fall ist. Eine willkürliche Abweichung von jenem Plane würden sich Serubabel, Esra und Nehemia gewifs nicht erlaubt haben. Die eigentliche Auffassung der Vision erscheint auch als durchaus unzulässig, wenn wir dasjenige in Betracht ziehen, was über die gleichmäfsige Vertheilung des Landes unter die Stämme und über die Verhältnisse und Ezech. 47, 22. 23 von der Vertheilung an die Fremdlinge, welche den Israeliten gleichgestellt werden, gesagt wird. — Aber auch die allegorische oder symbolische Auffassung kann in der Weise, wie früher von Manchem geschehen ist, nicht durchgeführt werden. Schon Vitringa hat (Aanleydinge tot het rechte verstant van den Tempel Ezeh. Th. II, S. 219 ff., 302 ff.) eingehend nachgewiesen, dafs der Verfasser viel zu tief in architektonisches Detail eingehe, als dafs überall an allegorische Deutung gedacht werden könne. Namentlich setzen die Mafsbestimmungen, die sich bis auf die Weite der Thüren und die Stärke der Mauern erstrecken, einer durchgreifenden allegorischen Deutung ein unübersteigliches Hindernifs entgegen, wenn man hier auf eine gesunde Auslegung Anspruch machen will.

Enthält nach dem Gesagten unsere Vision Manches, was jenen Erklärungen entgegensteht, so fragt sich, ob der Prophet bei seiner Schilderung des Tempels die Absicht hatte, unter der Form und Verherrlichung desselben die Erhabenheit und Herrlichkeit des neuen Gottesreiches darzustellen, so dafs ihm der salomonische Tempel als Substrat und Typus diente. Und für diese Auffassung lassen sich manche Gründe anführen. Zuvörderst unterliegt es keinem Zweifel, dafs die Stiftshütte und der salomonische Tempel einen symbolischen Charakter hatten und ein Symbol des Reiches Gottes unter Israel waren. Für diese Auffassung spricht schon der Name Stiftshütte :

Zelt der Zusammenkunft (אֹהֶל מוֹעֵד, 2 Mos. 27, 21; 40, 22. 24 u. a.), wo Gott mit seinem Volke zusammenkommt und Gemeinschaft pflegt; ferner 3 Mos. 16, 16, wonach alle Kinder Israels im Zelte Jehovas, worin sie geistig mit ihm wohnen, von all ihren Sünden und Unreinigkeiten gereinigt, gesühnt werden sollen. Oft erscheinen in den Psalmen die Stiftshütte und der Tempel als Orte, wo die Gläubigen bei Jehova wohnen. So Ps. 23, 6 : „ich wohne im Hause Jehovas immerdar", d. i. ich bin geistig in dem Gotteshause beständig gegenwärtig; Ps. 47, 4 : „eins bat ich von Jehova, danach trachte ich, dafs ich wohne im Hause Jehovas alle Tage meines Lebens"; Ps. 84, 5 : „wohl denen, die in deinem Hause sind". Von einer ähnlichen Darstellung geht das neue Testament aus. Matth. 23, 38 sagt der Herr : „euer Haus wird euch leer gelassen werden", d. i. sie werden in dem der Einwohnung Gottes beraubten Tempel *allein* gelassen werden. Diese Anschauung findet sich Eph. 2, 19, wo Paulus die Gläubigen als Hausgenossen Gottes, *οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ*, bezeichnet, 1 Tim. 3, 15, wo die Kirche des neuen Bundes als das Gegenbild des alttestamentlichen Tempels mit den Worten : *ἐν οἴκῳ θεοῦ ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος* dargestellt wird, vgl. 1 Cor. 3, 17; 2 Cor. 6, 16, wo in Uebereinstimmung mit Jerem. 7, 4 dem ungläubigen Bundesvolke die Anmafsung der Prärogative des gläubigen, der Tempel des Herrn zu sein, mit den Worten : *εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεου φθείρει κ. τ. λ. οἵτινές ἐστε ὑμεῖς*, vorgeworfen wird. Hiernach ist der wahre Tempel Israel mit dem in seiner Mitte wohnenden Herrn, wie 2 Mos. 25, 8 : „sie sollen mir ein Heiligthum machen, dafs ich wohne in ihrer Mitte". Sonach ist der äufsere Tempel nur ein Bild des geistigen Tempels. — Ist der Tempel Symbol des Reiches Gottes unter Israel, ein Abbild der gläubigen Gemeinde, so ist einleuchtend, dafs in der Vision, zu deren Wesen die Verkörperung gehört, der Gedanke der Herstellung des Reiches Gottes nicht passender dargestellt werden konnte,

als wenn der Prophet es in der Form der Wiederherstellung und Verherrlichung des Tempels darstellte. Hat die Schilderung des neuen Tempels ihrem Grundgedanken nach einen symbolischen Charakter, und ist derselbe ein Sinnbild der Kirche, so läfst sich das Sinnbildliche auch in mehreren einzelnen Zügen, z. B. in der Erhöhung des Tempelbergs, in dem Quell, der aus dem Heiligthum fliefst und Alles gesund macht und Gedeihen bringt, wohin er fliefst, nachweisen. Dafs bei dieser Schilderung auch Manches der Ausschmückung angehört, wie bei dem salomonischen Tempel, wird wohl keiner mit Grund in Zweifel ziehen. Die Versuche, bis ins Einzelne einen geistigen Sinn nachzuweisen, wie es Bähr in seiner Symbolik des mosaischen Cultus im Ganzen thut, sind nicht gelungen, und manche Deutung kann man mit Grund in Zweifel ziehen. Wenn nun Ezechiel bei Schilderung seines Tempels in die Details des Baues geht, so hat er offenbar den Zweck, die Herrlichkeit der Kirche Gottes recht anschaulich vor Augen zu stellen und seine feste Ueberzeugung von der Fortdauer desselben darzulegen. Dieser ideale Tempel sollte dem schwachen Glauben des trauernden Volkes, dessen Heiligthum zerstört war, zum Stützpunkt und zum Ersatz für denselben dienen. Der Grund, warum der Tempel des Ezechiel mit dem salomonischen in manchen Beziehungen übereinstimmt, liegt offenbar darin, dafs dieser ein passendes Substrat für die idealen Schilderungen desselben darbot. Ezechiel thut hier, was sonst oft in den messianischen und anderen Schilderungen geschieht, wo die Vergangenheit oder Gegenwart als Substrat der Schilderung des Zukünftigen dient. So dienen bekanntlich David und Salomo und deren Regierung als Substrate und Vorbilder zu der Schilderung des Messias und seines Reiches; so auch zu der Schilderung der Erlösung Israels die frühere Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft. Da die Erhaltung und Fortdauer des Reiches Gottes in dem Tempel Serubabels eine vorläufige geschicht-

liche Verwirklichung fand, und dieser ein passendes Vorbild der Kirche Christi darbot, so kann auch die einzige Beziehung des Tempels Serubabels zu dem des Ezechiel nicht verkannt werden. Der Tempel des Serubabel bot eine Bürgschaft dar, dafs das, was der Tempel des Ezechiel sinnbildete, wirklich seine Erfüllung haben werde. Wir müssen daher den Zusammenhang zwischen dem Tempel Ezechiels und Serubabels geistig auffassen und ihn nicht im Materiellen suchen, wie dieses auch Hävernick aus dem Umstande entnimmt, „dafs der nachexilische Tempel erweislich weder nach dem Muster des Ezechielischen erbaut wurde, noch die übrigen von ihm geschilderten Einrichtungen in irgend welche Verwirklichung traten". Dieser Umstand läfst auch keinen Zweifel darüber, dafs man schon zur Zeit der Erbauung des serubabelischen Tempels den idealen Charakter der Vision Ezechiels erkannte und einsah, dafs dieser von Gott belehrte Prophet und Gesandter nicht einen Bauplan zu einem neuen Tempel habe liefern, sondern das Volk zum Glauben und zu erfreulichen Hoffnungen habe erheben wollen (31). Hat die Schilderung des Ezechiel einen idealen Charakter und hat er bei derselben eine paränetische Absicht, so mufs man zwischen dem Gedanken und seiner Einkleidung sorgsam unterscheiden. Dafs das Kap. 47, 1—12 durchaus keine realistische Auffassung zuläfst, haben wir schon bemerkt, und unten wird es noch näher dargethan werden. Darf man die Schilderung von Ezech. 47, 1—12 nicht im

(31) „Für die symbolische Auffassung der ezechielischen Weissagung", schreibt Hävernick, „spricht auch die Form, in welcher dieselbe abgefafst ist. Diese Vision, zu deren Wesen es gehört, alle Ideen in concreter, anschaulicher und verkörperter Weise darzustellen! Hätte man das Wesen der Vision schärfer ins Auge gefafst, so würden Urtheile, wie die Dathe's : „„videtur propheta non *promittere*, sed praecipere, qua ratione novum templum exstruendum sit. — Non vaticinium continet neque praedicitur quid futurum sit, sed praecipit quid futurum sit"", alsobald in ihrer Nichtigkeit erkannt sein".

eigentlichen Sinne, sondern bildlich auffassen, so ist man auch nicht berechtigt, sich in Bezug auf eine bevorstehende Rückkehr der Juden nach Canaan auf den Wortsinn des A. T. zu berufen, zumal da im N. T. von einer Rückkehr Israels nach Palästina nirgends die Rede ist.

Was wir bisher über den Tempel des Ezechiel gesagt haben, läfst keinen Zweifel darüber, dafs dessen Schilderung einen messianischen Gehalt habe, und dafs die Schilderung eines herrlichen Tempels dazu dienen sollte, das Volk in seinen Leiden und in seiner Muthlosigkeit durch die Hinweisung auf eine herrliche Zukunft des Gottesreiches zu trösten und im Glauben an den Gott, von dem Israel durch Jahrtausende so grofse Wohlthaten erhalten und durch den es so oft aus seinen Bedrängnissen befreit worden, zu stärken und in der Treue zu erhalten.

Commentar über Ezech. 47, 1—12.

Der Prophet, welcher sich im Geiste in den inneren Vorhof des Tempels versetzt findet, sieht an der Thüre des Heiligthums ein wunderbares Wasser entspringen, welches sich sogleich südlich oder südöstlich wendet, bald zu einem mächtigen Strome anwächst, zuerst die östliche Grenze des heil. Landes, das dürre Jordanthal im Süden, fruchtbar macht und das todte Meer zum gesunden fischreichen Wasser umschafft (16, 55 ff.), dann aber von der südöstlichen Grenze aus sich westwärts in das grofse (mittelländische) Meer ergiefst und so gerade alle Theile des heil. Landes neugestaltet, welche früher öde und wüst waren (V. 8). Dies Wasser wird nun nicht blofs selbst ganz heilsam und gesund, und an Fischen reich sein, sondern es wird auch alles ihm Nahekommende neu beleben, während nur seine Mündungen am grofsen Weltmeere westwärts ungesund und unfruchtbar (salzig) sind, schon um Feinde nicht anzulocken; und an ihm werden zahlreiche Bäume mit herrlichen Früchten wachsen, wie V. 7. 12 als die Hauptsache sehr nachdrücklich hervorgehoben wird.

Die Anordnung dieser äufserst merkwürdigen Weissagung ist sehr einfach, indem zuerst von dem aus dem Heiligthum fliefsenden Wasser (V. 1—6), hierauf von den Bäumen an den Ufern (V. 7), dann von dem Zwecke des Beschriebenen, dem Wasser (V. 8—11), und hierauf von den Bäumen (V. 12) die Rede ist.

Ueber diese Stelle giebt es bei den Auslegern ganz verschiedene Erklärungen.

Nach Grotius ist hier von Wassern die Rede, welche, wie die Juden zu dem talmudischen Tractat יוֹמָא *Joma de ritibus die expiationis observandis*, cap. II behaupten, aus der Quelle Etham durch Kanäle oder unterirdische Röhren in den Tempel geführt wurden, und in einen Wasserbehälter für die Priester zum Waschen der Opferthiere, der Reinigung des Bodens von Blut und zur Entfernung des Unrathes flossen. Vgl. Lightfooti *descript. templi Hierosolymit.* c. 23 in opp. Vol. I, p. 612 sq., wo er aus einer Glosse zum Codex זבחים *de sacrificiis* fol. 54 a. und aus Kimchi zu Josua 18, 15 entnimmt, dafs die Quelle Etham, deren die Talmudisten Erwähnung thun, der Wasserbrunnen Nephtoach (מַעְיַן מֵי נֶפְתּוֹחַ) bei Josua gewesen sei und an der Westseite des Tempels gelegen habe, von woher in jenem Theil die Kanäle und Röhren, welche jenes Wasser in verschiedene Behälter und zu verschiedenem Gebrauche abführten, hinabgegangen seien. „Hoc (schreibt Lightfoot, p. 613) lucem afferet verbis Ezechielis de aquis viventibus, XLVII, 1, quae ibi dicuntur descendisse per dextrum latus aedis ad australe latus altaris; quod alludit ad aquam in templum defluentem ex fonte Etham, qui propterea clausus erat. Nam tubi, qui inde aquam deferebant, descendebant ad australe latus templi in eum locum, qui vocabatur הוֹרדוֹת הַמַּיִם, *descensio aquae*, indeque in cisternam conclavis putei, quod erat directe e regione altaris ad australe eius latus, atque hinc in varia deferebatur templi conclavia“. Die Verwerflichkeit dieser Erklärung geht schon daraus hervor, dafs die Beschaffen-

heit jener Wasser ganz verschieden ist. Die Wasser, wovon hier die Rede, werden *lebendige* genannt, entspringen unter der Schwelle des Heiligthums und wachsen zu einem grofsen Flusse an, und sie können daher nicht anderswoher geleitet sein. — In der Beschreibung des goldenen Zeitalters (Joel 3, 23; 4, 18), worin die Berge Judäas Most träufeln und die Hügel von Milch flieſsen sollen, verheifst Joel eine aus dem Hause Jehovas hervorgehende Quelle (וּמַעְיָן מִבֵּית יְהוָה יֵצֵא), welche das Thal Sittim tränkt. Und Zacharias sagt 14, 8 in der Beschreibung derselben Zeit: „In jener Zeit strömt Quellwasser aus Jerusalem, die Hälfte davon in das östliche (todte) Meer, und die Hälfte davon in das westliche (Mittel-) Meer; und dasselbe wird im Sommer und in der Dürre bleiben". Aus diesen und anderen ähnlichen Stellen, z. B. Jes. 11, 9; 12, 3; 44, 3; 45, 1 erhellt, dafs die Propheten die Verheifsung öfters aussprachen, dafs in der messianischen Zeit das heil. Land eine neue und weit herrlichere Gestalt annehmen solle, als sie früher gewesen sei, vgl. Ezech. 34, 25 ff.; 36, 11 ff.; 30 ff. Dafs Johannes in der Offenb. 22, 1 ff. aus unserer Stelle hauptsächlich seine Schilderung entnommen hat, ist bekannt.

Andere Ausleger verstehen unsere Stelle *buchstäblich*, und erwarten ihre Erfüllung in der dunkeln Zukunft, da unter dem Tempel, der zu Jerusalem wieder gebaut werden soll, wirklich eine Quelle entstehen, zu einem Strome werden und der dürren Gegend zwischen Jerusalem und dem todten Meere und dem todten Meere selbst eine ganz veränderte Gestalt geben werde. Diese Ansicht, die sich bei einigen Juden und Chiliasten findet, ist einer Widerlegung nicht würdig.

Nach Dereser soll V. 1—12 ein *prophetisches Sinnbild* enthalten, das den Satz anschaulich darstellen soll: „Wenn die zurückgekommenen Israeliten nach der Urschrift Gottes den Tempel bauen, die öffentliche Gottesverehrung gesetzmäfsig einrichten, und den Befehlen Gottes pünktlich nachkommen, so wird der im Tempel zu

Jerusalem thronende Gott ihrer Väter seinen Segen über sie ausgieſsen, ihr verödetes Land wieder bevölkern, ihren Feldern Fruchtbarkeit schenken und sie wieder zu einem blühenden und mächtigen Reiche machen. Das *todte Meer*, in welchem keine Wasserthiere leben, ist ein Sinnbild des von Einwohnern entblöfsten Landes Israel. Das Wasser, welches unter der Schwelle des Tempels hervorbricht, ins todte Meer flieſst und dasselbe mit Fischen bevölkert, ist ein Sinnbild des göttl. Segens, durch den das Land Israel wieder mit Einwohnern bevölkert werden soll. Das *Thal voll Todtengebeinen*, die Ezechiel wieder aufleben sah (37, 1—10), war ein noch kühneres Dichterbild, dessen Sinn Gott, ebendaselbst V. 13. 14, auf dieselbe Art erklärt hat. Vgl. Joel 3, 20 (Vulg. 4, 18); Zach. 14, 8. — Mehrere Bilder dieser Art findet man in Jesaias Kap. 30, 25; 35, 1. 2. 6; 41, 18. 19; 43, 19. 20; 44, 3[a]. Auch dieser Erklärung steht Mehreres entgegen. Daſs sie nicht die richtige sein kann, geht schon daraus hervor, daſs nach derselben nur von den Zeiten nach der Rückkehr aus dem Exile vor Christi Ankunft die Rede sein würde und dem wieder eingerichteten Cultus in dem serubabelischen Tempel solche heilsame Wirkungen zugeschrieben würden, welche nicht erfolgt sind. In allen Weissagungen, worin Israel ein groſses dauerndes Heil verheiſsen wird, ist hauptsächlich von der messianischen Zeit die Rede. Der alte Bund soll ja einem neuen weit herrlicheren und heilbringenderen Platz machen und in demselben nicht einmal mehr der Bundeslade gedacht und aus allen Völkern Priester genommen werden. Das groſse Heil, welches Israel und den Heiden zu Theil werden soll, soll erst unter einem groſsen Nachkommen Davids eintreten und dieser soll sein Reich über die ganze Erde ausbreiten. Alle Völker sollen sich ihm zuwenden, sich ihm unterwerfen und sich eines inneren und äuſseren Friedens zu erfreuen haben. Das Heil, was den Heiden zu Theil wird, soll nach Jes. 2, 2 ff. und Mich. 4, 1 ff. hauptsächlich in der Bekehrung zu dem

einen wahren Gott und in der willigen Annahme seines beglückenden Gesetzes und in dem Leben nach demselben bestehen. Gegen die Erklärung von Dereser spricht noch ferner, dafs das von Jerusalem ausfliefsende Quellwasser bei Joel und Zacharia das messianische Heil bezeichnet; weshalb man, da jenes eine Beziehung zu der in unserer Stelle geschilderten Quelle hat, diese nicht in einem anderen Sinne nehmen darf. Die Behauptung, dafs das todte Meer das entvölkerte Palästina bezeichne, welches wieder, wie das todte Meer, mit Fischen bevölkert werden soll, wird schwerlich Jemand begründet finden, wenn er erwägt, dafs dasselbe in dieser Beziehung im A. T. nie erwähnt wird und keinen passenden Vergleich darbietet.

Da die genannten Erklärungen mehr oder weniger Manches gegen sich haben, so wird man wohl zu der schon von den Vätern gegebenen zurückkehren müssen, zumal da sie in der heil. Schrift selbst ihre Begründung findet. Nach derselben bezeichnet die vom Tempel ausgehende Quelle, welche zu einem grofsen Strome anwächst, das Heil, welches der Messias durch sein Evangelium, durch die Sendung des heil. Geistes und durch seine Gnadenmittel der Menschheit gebracht hat und bis zum Ende der Zeiten bringen wird (32). Dieses Heil wird der Menschheit zu Theil durch die von Christus gegründete und sich über die ganze Erde ausbreitende Kirche. Wie das Wasser das unfruchtbare Land fruchtbar macht und dem Durstigen Erquickung und Stärkung bringt, so das messianische Heil geistiges höheres Leben und Befriedigung geistiger Bedürfnisse. Als Bild des Segens und Heils

(32) Nach Hävernick z. d. St. ist das Thema dieses Stückes die Darlegung, welcher reiche Geistessegen vermöge der neuen Inwohnung Gottes in Israel über die ihm in neuer Weise dienende Gemeinde ausgegangen ist. Diesen Gedanken soll Ezechiel in symbolischer Form entwickelt haben.

werden Quellen, Wasser und Ströme öfters gebraucht. So heifst es Jesaia 12, 3 : „und ihr schöpfet Wasser in Freuden aus den Quellen des Heils“, wodurch das Bild ausdrücklich erklärt wird. Ebenso heifst es Jes. 44, 3 : „Ich will Wasser giefsen auf den Dürftigen und Ströme auf das Dürre, ich will giefsen meinen Geist auf deinen Samen und meinen Geist auf deine Nachkommen“, wo dem Wasser der Segen entspricht, der *Geist* genannt wird als die Hauptäufserungsform des Segens, die Grundlage alles anderen Heiles für das Volk Gottes. Mit unserer Stelle übereinstimmend heifst es Joel 4, 18 : „Und ein Quell geht aus dem Hause Jehovas und bewässert das Acacienthal“, d. i. befriedigt alle menschlichen Bedürfnisse. Sach. 14, 8 weisen die Worte : „Und es geschieht an diesem Tage (in der messianischen Zeit), ausgehen werden lebendige Wasser aus Jerusalem, ihre Hälfte zum östlichen (todten) Meere, und ihre Hälfte zum westlichen (Mittel-) Meere, im Sommer und im Winter wird es sein“, auf unsere Stelle zurück und verkünden einen göttlichen Segen in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen Fülle. Von Jerusalem gehen die Wasser, d. i. die göttlichen Segnungen, insofern aus, als hier der Sitz Jehovas, der Ort war, von wo aus Jehova seine Gnadengaben unter seine treuen Anhänger austheilt. Johannes nimmt unsere Stelle Offenb. 22, 1 wieder auf, wenn er sagt : „Und er zeigte mir einen Strom des Wassers des Lebens“ s. v. a. des Heiles. Der Grund, warum Johannes sogleich von einem Strome des Lebenswassers, und Ezechiel von einer Quelle spricht, welche zum Strome anwächst (V. 5), liegt darin, dafs Johannes die letzte Zeit der Kirche im Auge hat, und die grofse Fülle des Heils, wie sie der verherrlichten Kirche eigen ist, durch den Strom besser abgebildet wird. Das Gesagte kann es nicht mehr in Zweifel lassen, dafs die aus dem Tempel fliefsende Quelle auch bei Ezechiel den oben angegebenen Sinn habe. — Jetzt gehen wir zur Erklärung der einzelnen Verse über.

V. 1 : וַיְשִׁבֵנִי אֶל־פֶּתַח הַבַּיִת וְהִנֵּה־מַיִם יֹצְאִים מִתַּחַת מִפְתַּן הַבַּיִת קָדִימָה כִּי־פְנֵי הַבַּיִת קָדִים וְהַמַּיִם יֹרְדִים מִתַּחַת מִכֶּתֶף הַבַּיִת הַיְמָנִית מִנֶּגֶב לַמִּזְבֵּחַ : *Und er führte mich wieder zurück zur Pforte des Hauses — und siehe, Wasser kamen hervor unter der Schwelle des Hauses gegen Osten, denn die Vorderseite des Hauses war gegen Osten (gerichtet) und die Wasser flossen herab unterhalb der rechten Seite des Hauses südlich vom Altare.*

Bezeichnet der neue Tempel, den Ezechiel schaut, die gläubige Gemeinde, und das aus dem Tempel fliefsende Wasser das in derselben herrschende und von derselben ausgehende Heil, welches dem geistig Todten wieder wahres Leben und geistige Gesundheit giebt, so haben wir hier die Kirche des Herrn zu verstehen, welche, weil von ihm gegründet, geleitet und mit Heilsgütern jeder Art bereichert, der in Sünde und Irrthum befangenen Menschheit Heil und Segen bringt und deren Bedürfnissen abhilft, wie das Quellwasser die dürre Wüste fruchtbar macht und reiche Früchte hervorbringen läfst. Der Grund, dafs von dem Heiligthum die Ströme des Heils ausgehen, liegt darin, dafs der Herr in demselben thront und die Fülle der Gottheit in ihm wohnt. Ist, wie wir oben gezeigt haben, Wasser Bild des Segens und Heils, so leuchtet ein, dafs Ezechiel das Heil, welches von dem Heiligthum, der Kirche des Herrn, ausgeht, unter dem Bilde eines vom Tempel ausfliefsenden und zu einem Strome anwachsenden Wassers darstellen konnte. Die Frage, was den Propheten Anlafs zu dieser bildlichen Darstellung gegeben, ob etwa, wie Thenius a. a. O., S. 19 will, das Vorhandensein fliefsenden Wassers im ersten Tempel, ist von keiner besonderen Wichtigkeit. Das Wasser, was dem Tempel zugeführt wurde, erhielt es nicht durch eine eigentliche Quelle, sondern durch unterirdische Kanäle. Dieses natürliche Wasser, welches zum Gebrauche des Tempels diente, wurde aber nicht in das eigentliche

Tempelhaus, sondern nur in den Vorhof geleitet; dagegen entspringt das geistige Wasser im Tempelhause und findet seine Bestimmung erst in der Wüste und im todten Meere (33). Bei Ezechiel kommt das Wasser unter der Schwelle des Hauses (des eigentlichen Tempelhauses, des Heiligen und Allerheiligsten) gegen Osten hervor und nach Offenb. 22, 1 geht der Strom des Wassers aus von dem Throne Gottes und des Lammes. Man sieht hieraus, dafs Johannes 47, 1 aus 43, 7 ergänzt hat. In Beziehung hierauf heifst es 43, 7 : „Und siehe, die Ehre des Gottes Israel kam von Osten und seine Stimme wie die Stimme vieler Wasser und die Erde leuchtete von seiner Ehre. Und die Ehre Jehovas kam in das Haus durch das Thor gegen Osten. — — Und siehe, das Haus war voll von der Ehre Jehovas. Und ich hörte einen reden zu mir aus dem Hause — — und er sprach zu mir : du Menschensohn, den Ort (siehest du) meines Thrones und den Ort meiner Fufssohlen, da ich wohnen werde in Mitte der Söhne Israels in Ewigkeit". Hier wird als der Grund, warum sich vom Heiligthum die Ströme des Heils ergiefsen, der Einzug Jehovas mit seiner Herrlichkeit angegeben. Von dem zur Zeit des Ezechiels in Trümmern liegenden Tempel konnten sie noch nicht ausgehen, weil er noch nicht wahrhaft der Ort des Thrones Jehovas war. Dieses wurde das Heiligthum, die Kirche, erst durch den, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte. Von dieser Zeit verdiente es auch erst den Namen : „Jehova daselbst, יְהוָה שָׁמָּה", 48, 35. Wie die Verkündigung von der Einwohnung Jehovas in Kap. 43 in Christo ihre Erfüllung fand, darauf weiset Johannes hin, wenn er von

---

(33) Es ist daher irrig, wenn Steudel, Theol. des A. T. S. 491 sagt : „Nach Ezech. 47, 1 ff. entsprang auf der Morgenseite des Tempels eine Quelle, *welche demselben den erforderlichen Vorrath an Wasser darbot*".

dem Throne Gottes und des Lammes redet. Die Worte: „denn die Vorderseite des Hauses war gegen Osten gerichtet", gehen von der Voraussetzung aus, dafs das Wasser von der Fronte des Hauses ausgehen mufs. Geben wir כִּי mit Ewald die Bedeutung *da*, so will der Prophet blofs den Grund angeben, warum das Wasser östlich geflossen sei. — Die verschieden erklärten Worte: „und die Wasser flossen herab unterhalb der rechten Seite des Hauses, südlich vom Altar", sollen auf die moralische Höhe des Heiligthums, des Ortes, wo Jehova thront, hinweisen. Nach Thenius a. a. O. S. 35 soll schon in dem Salomonischen Tempel eine Erhöhung des eigentlichen Tempelhauses über den inneren Vorhof statt gefunden haben. Den Grund, warum das durch die östliche Pforte des Hauses kommende Wasser nicht unterhalb des Hauses in gerader Richtung nach dem äufseren Ostthore, sondern rechts, also durch den Theil des Vorhofes, welcher unter der südlichen Seite des Hauses lag, oder durch den südlichen Theil des Vorhofes abfloſs, geben die Worte: „*südlich* vom Altar", an. Es stand nämlich unmittelbar vor der östlichen Pforte des Heiligthums der Brandopferaltar (40, 47), welcher den geraden Lauf des Wassers hemmte und den Abfluſs südlich nöthig machte. Der Grund dieser Angabe ist daher ein rein *localer*.

V. 2: וַיּוֹצִיאֵנִי דֶּרֶךְ־שַׁעַר צָפוֹנָה וַיְסֹבְבֵנִי דֶּרֶךְ חוּץ אֶל־שַׁעַר הַחוּץ דֶּרֶךְ הַפּוֹנָה קָדִים וְהִנֵּה־מַיִם מְפַכִּים מִן־הַכָּתֵף הַיְמָנִית׃

Und er führte mich des Weges durch das Nordthor hinaus und führte mich draufsen herum zu dem äufseren Thore, das nach Osten sieht, und siehe Wasser flossen abwärts (de Wett.: *sprang hervor*, Ew.: *träufelten herab*) *von der rechten (südlichen) Seite des Hauses.*

Der Prophet soll jetzt, nachdem er das Wasser in seinem Ursprunge geschaut hat, seinen weiteren Lauf verfolgen. Um dieses zu können, mufs derselbe den Tempel verlassen. Da das Wasser nach Osten flieſst, so hätte

dasselbe eigentlich aus dem Ostthore fliefsen sollen. Allein dieses äufsere Thor des Heiligthums war nach Kap. 44, 1. 2 stets verschlossen, weil Jehova hier durchgegangen war, als er seinen Einzug in den Tempel hielt. Es mufs daher der Prophet einen Umweg durch das Nordthor nehmen und aufserhalb des Tempels den Weg zu dem Ostthore machen. — Das nur hier in Piel vorkommende פָּכָה soll nach Gesen. zu dem Worte, Ew. u. A. die Bedeutung *tröpfeln* haben und verwandt sein mit בָּכָה *weinen*, nach And. (Füller, Fürst, Hengst.) *quellen, entsprudeln, fliefsen, heraus-, hervorfliefsen, effluere, emanare*, in Piel: *hervorsprudeln, hervorfliefsen lassen* bedeuten. Allein die Bedeutung *tröpfeln* pafst hier nicht, weil das Wasser in seinem Ursprunge schon reichlich und lebendig floís. פָּכָה ist wohl verwandt mit בָּקַק *ausgiefsen, ausleeren*, arab. بَقْبَقَ nach dem Schalle gebildet, von dem Tone, den die *Flasche* (בַּקְבּוּק) beim Ausgiefsen giebt. Der Alex. hat מַיִם מְפַכִּים *τὸ ὕδωρ κατεφέρετο*, Hier.: aquae redundantes, der Alex.: נָפְקִים aq. *egredientes* wiedergegeben. — Der sich an der östlichen Seite bei dem Ostthore befindende Prophet sieht das Wasser nach Osten abfliefsen. Die südliche Seite kann daher nur die südöstliche sein, im Gegensatze gegen Südwesten und gegen das genau gegen Osten gerichtete Thor, vgl. 1 Kön. 7, 39, wonach das eherne Meer an der rechten Seite des Hauses östlich gegen Süden stand; Michaelis: a parte templi orientali, sed a latere meridionali.

V. 3. 4. 5: בְּצֵאת־הָאִישׁ קָדִים וְקָו בְּיָדוֹ וַיָּמָד אֶלֶף בָּאַמָּה וַיַּעֲבִרֵנִי בַּמַּיִם מֵי אַפְסִים: וַיָּמָד אֶלֶף וַיַּעֲבִרֵנִי בַּמַּיִם מַיִם בִּרְכָּיִם וַיָּמָד אֶלֶף וַיַּעֲבִרֵנִי מֵי מָתְנָיִם: וַיָּמָד אֶלֶף נַחַל אֲשֶׁר לֹא־אוּכַל לַעֲבֹר כִּי־נָאוּ הַמַּיִם מֵי שְׂחוּ נַחַל אֲשֶׁר לֹא־יֵעָבֵר: *Als der Mann ostwärts fortging und eine Mefsruthe in seiner Hand (hielt), da mafs er 1000 Ellen und liefs mich durch's Wasser gehen, — es ging bis an die Knöchel; und er mafs (wieder) 1000 Ellen und liefs mich durch das Wasser gehen, da gings*

mir bis an die Knie, und er maſs (wieder) 1000 Ellen und lieſs mich durch das Wasser gehen, da gings mir an die Lenden (Hüfte), und er maſs noch 1000, da war's ein Fluſs, den ich nicht überschreiten konnte, denn das Wasser war so hoch, daſs man schwimmen muſste (Ew. : *weil die Wasser sich zu Schwimmwasser hoben), ein Fluſs, der nicht zu durchschreiten war.*

Der Prophet will hier sagen, daſs das anfangs unscheinbare Heil sich immer reichlicher und herrlicher verbreiten werde. Das zu Jerusalem verkündigte Evangelium soll sich mit seinen Heilsmitteln immer mehr ausbreiten und den in Irrthum und Sünde sich befindenden Völkern wahres und höheres geistiges Leben geben. Ein ähnliches Bild findet sich 17, 22. 23, wo der Messias als ein zartes Reis erscheint, welches zur groſsen Ceder heranwächst, und Matth. 13, 31. 32 das Gleichniſs vom Senfkorn und V. 33 vom Sauerteige. Nach Analogie von V. 3. 4 ging der Prophet nach V. 5 bis zum Halse in's Wasser (Jes. 8, 8) und erkannte, daſs er den Fluſs wegen der Tiefe nicht mehr überschreiten konnte. Nach V. 6 wird der Prophet aus dem Strome wieder zu seinem Rande zurückgeführt. Unter den Wassern des Flusses versteht auch Ephräm die von den Aposteln verkündigte Lehre, welche vom Himmel gekommen, den Heiden mitgetheilt worden ist und ihre frühere bittere Lage in eine angenehme und erfreuliche verändert hat. Das nur hier vorkommende אַפְסַיִם im Dual bezeichnet wahrscheinlich *Knöchel* (Chald., Syr., Hieron., de Wette, Fürst u. A.), bis wohin der Fuſs reicht, und nicht wie Gesen., Hävern. u. A. wollen *Fuſssohlen*, eig. die Extremitäten. *Wasser der Fuſssohlen* giebt keinen passenden Gedanken.

V. 6 : וַיֹּאמֶר אֵלַי הֲרָאִיתָ בֶן־אָדָם וַיּוֹלִכֵנִי וַיְשִׁבֵנִי עַל־שְׂפַת הַנָּחַל : *Und er sprach zu mir : siehest du Menschensohn? und er lieſs mich gehen und brachte mich zurück an den Rand des Flusses.*

Durch : „siehest du“, wird der Prophet auf die Sehenswürdigkeit und Herrlichkeit des im Vorhergehenden bildlich bezeichneten grofsen Heils hingewiesen. Hierauf wird er wieder zurückgeführt an das Ufer, damit ihm die Wirkungen des Wassers gezeigt werden.

V. 7 : בְּשׁוּבִנִי וְהִנֵּה אֶל־שְׂפַת הַנָּחַל עֵץ רַב מְאֹד מִזֶּה וּמִזֶּה

Da ich zurückkehrte, siehe da standen am Rande des Flusses sehr viele Bäume an beiden Seiten (hüben und drüben).

Der nach Osten fliefsende Flufs hatte die unfruchtbare Wüste in fruchtbares Land, worauf herrliche Fruchtbäume (V. 12) wuchsen, umgewandelt. Bezeichnet der Flufs das heilbringende Evangelium und seine Gnadengüter, so erscheint das Heil hier in der Gestalt von Baumfrucht, wie im vorigen das Wasser, vgl. Jes. 55, 1. 2, wo neben dem Wasser für den Durstigen das Brod für den Hungrigen genannt wird. Dafs hier die Baumfrüchte die geistige Nahrung sinnbilden, unterliegt nach dem Zusammenhange und dem Zwecke keinem Zweifel. Die Bäume kommen daher hier nur nach ihren Früchten in Betracht. Es läfst sich hier eine Beziehung auf die Bäume des Paradieses, deren Früchte den ersten Menschen als Nahrung dienten, nicht verkennen. בְּשׁוּבִנִי eig. *bei meinem Zurückkehren*, And. bei meinem Zurückführen, d. i. als er mich zurückführte, Hitz. : *da er mit mir zurückkehrte*, vgl. 1 Mos. 46, 4; Ps. 42, 5.

V. 8 : וַיֹּאמֶר אֵלַי הַמַּיִם הָאֵלֶּה יוֹצְאִים אֶל־הַגְּלִילָה הַקַּדְמוֹנָה וְיָרְדוּ עַל־הָעֲרָבָה וּבָאוּ הַיָּמָּה אֶל־הַיָּמָּה הַמּוֹצָאִים וְנִרְפְּאוּ הַמָּיִם׃

Und er sprach zu mir : diese Wasser fliefsen zu dem östlichen Kreise (Ew. : *gegen die östliche Mark*) *und fliefsen auf der Steppe (Heide) herab und kommen dann zum Meere* (Ew. : *gegen Westen*)*; zum Meere (kommen) die herausgeleiteten, und es werden die Wasser geheilt* (Ew. : *nach Westen sind die Mündungen und heilsam wird das Wasser sein*, de Wette : *sein Ausflufs ins Meer macht das Wasser desselben gesund).*

Der Prophet verkündigt hier, dafs das vom Heiligthum ausgehende Heil seine segensreiche Wirksamkeit auf die von Gott entfremdete und von seinem Reiche ausgeschlossene Menschheit haben werde. Das heil. Evangelium mit seinen Gütern hat der geistig todten und in Sünde und Irrthum sich befindenden Menschheit wahres geistiges Leben gegeben und das Schlummernde wieder belebt und fruchtbringend gemacht. גְּלִילָה Fem. von גָּלִיל (von גָּלַל *rollen, wälzen, umkreisen*), welches Ephräm der Syrer und Theodoret mit Unrecht für Galiläa hielten, bezeichnet eigentl. *Umkreis, Landstrich*, welches Jos. 13, 2; Joel 4, 4 die Gegenden der Philister, und Jos. 22, 10. 11 die Gegenden des Jordans bezeichnet, und ist hier verschieden von גָּלִיל Jes. 8, 23, wo es das nördliche Galiläa bezeichnet, welches im besonderen Grade des messianischen Heils theilhaftig werden soll. Dafs Ezechiel hier das unfruchtbare Jordanthal bei Jericho, welches הָעֲרָבָה genannt wird, im Auge habe, geht aus dem Laufe des Flusses hervor. Da dieser Flufs nicht durch das Kidronthal, welches in das todte Meer mündet, sondern durch eine hochliegende Gegend mit Berghöhen östlich in die untere wüste Gegend am Jordan bei Jericho fliefst, so mufs dieser Lauf eine teleologische Bedeutung haben. Welche nun diese sei, darüber läfst die Stelle Joel 4, 18, wo der Araba hier das Thal der Acacien entspricht, und Jes. 35, 6: „geöffnet werden in der Wüste Wasser und Ströme in der Wüste (Haide)", wo die Araba in Parallelismus mit der Wüste steht, keinen Zweifel. Das Südende der Araba, wohin das Wasser seinen Ablauf hat, ist die Gegend beim Einflusse des Jordan in das todte Meer, welche eine traurige Wüste ist. Ritter, Erdk. XV, 1, S. 552 schreibt hierüber: „Noch weiter südwärts (von der Furth Helu) bis zum Nordende des todten Meeres verschwindet jede Spur von Vegetation bis auf einzelne Salz- und Kulikräuter; der wellige und thonige Boden geht in volle wagerechte Ebene über, von sandigen und thonigen Felsen durchdrungen".

Und v. Raumer S. 52 : „Am Nordende des todten Meeres ist eine Wüste, welche sich aufwärts längs der Westseite der Jordansebene bis über Jericho herauszieht.“ — Monro sagt, die Ebene am unteren Jordan und todten Meere biete vom Gebirge Juda bis zum Hinabsteigen nach Jericho den Anblick der grössten Oede, „the aspect of extreme desolation“. Dafs das Meer das todte und nicht das mittelländische ist, darüber läfst das Vorhergehende, wonach der aus dem Tempel an seiner östlichen Seite fliefsende Flufs nach Osten fliefst (V. 1. 2) und V. 3, wonach der Mann, dem Laufe des Wassers folgend, nach Osten geht, dann der östliche Kreis und die Araba hier, nicht den mindesten Zweifel. Das todte Meer (das Ostmeer) wird auch 47, 18 das *östliche* קַדְמֹנִי und öfters genannt. Dafs nur an das todte Meer hier zu denken ist, erhellt auch aus dem Zusammenhange mit der Araba, und 5 Mos. 3, 17; 4, 49 wird dasselbe geradezu das Meer der Araba genannt. יָם wird nach Jes. 16, 8 das Ostmeer genannt. Es ist also nicht das „grofse“ (V. 10), das mittelländische Meer, gemeint. *Gegen Westen* würde auch יַמָּה und הַיַּמָּה ausgedrückt werden müssen. — Hierzu kommt, dafs das Wasser des Meeres durch jenen Flufs gesund werden soll; was voraussetzt, dafs das Wasser dieses Meeres in seinem natürlichen Zustande ungeniefsbar und krank ist, was nur vom todten Meere gilt, vgl. Plinius histor. nat. V. 15, wo er vom Jordan schreibt : „Velut invitus Asphaltiten lacum dirum natura petit, a quo postremo ebibitur aquasque laudatas amittit pestilentialibus mixtas“. Tacitus beschreibt dasselbe hist. V. c. 6 : „Lacus immenso ambitu, specie maris, sapore corruptior, gravitate odoris accolis pestifer, neque vento impellitur neque pisces aut suetas aquis volucres pascitur“. Diese Stelle haben schon ältere Ausleger mit Joh. 5, 19 : *ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται* zusammengestellt. Dafs das todte Meer, welches kein lebendes Thier in sich birgt, keinen Pflanzenwuchs an seinen Ufern hat und dessen Wasser ungeniefs-

bar und ungesund ist, hier ein Symbol der verderbten und geistig todten Welt ist, kann um so weniger bezweifelt werden, da es einem Gerichte Gottes über die mit schweren Sünden belasteten Bewohner dieser Gegend seinen Ursprung verdankt und daher sehr geeignet ist, den Zustand der verderbten Welt zu bezeichnen. Die Wiederholung „zum Meere“ hat ihren Grund in dem Zwecke, daran die Bedeutung zu knüpfen. Welcher nun dieser sei, das wird durch „die herausgeleiteten“ schon angedeutet, indem diese Angabe auf die höhere Hand hinweist, welche den Heilsplan nach göttlichem Rath ausführt. Diese geistlichen Wasser sollen bei dem todten Meere der Welt thun, was die natürlichen Wasser bei dem gewöhnlich so genannten todten Meere nicht zu wirken vermögen. Die kranken Wasser, welche die gesunden zu verderben pflegen, wie das Wasser des todten Meeres die gesunden Wasser des Jordan und die in dasselbe hinein fliefsenden Flüsse und Bäche (Arnon), soll das aus dem Tempel fliefsende, welches nicht seinen natürlichen Lauf nimmt, gesund machen, vgl. 2 Kön. 2, 21. 22. Bezeichnet das gesunde Wasser das messianische Heil, so wird demselben hier die Zurückführung und geistige Belebung der durch den Abfall von Gott geistig abgestorbenen Menschheit zugeschrieben. Diese soll zu der treuen Verehrung des einen wahren Gottes sich wenden, bei dem nach Ps. 36 „die Quelle des Lebens ist und in dessen Lichte wir Licht sehen“.

V. 9 : וְהָיָה כָל־נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר־יִשְׁרֹץ אֶל כָּל־אֲשֶׁר יָבוֹא שָׁם נַחֲלִים יִחְיֶה וְהָיָה הַדָּגָה רַבָּה מְאֹד כִּי בָאוּ שָׁמָּה הַמַּיִם הָאֵלֶּה וְיֵרָפְאוּ וְחַי כֹּל אֲשֶׁר־יָבוֹא שָׁמָּה הַנָּחַל : *Und es geschieht, es lebt jedes lebendige Wesen, welches kriecht, sich regt* (Hengstb. : *davon es wimmeln wird*) *auf Allem, wohin der Doppelfluſs kommt, und es sind der Fische sehr viele; denn wohin diese Wasser kommen, da sind sie heilsam, und jedes, wohin der Fluſs kommt, das lebt neu auf.*

Der Prophet will hier sagen : alle Völker oder Menschen, unter welche das messianische Heil gedrungen und von

denen es willig aufgenommen ist, werden geistig gesund und fruchtbringend, wie eine dürre Haide durch frisches Wasser. — Durch das : „und es geschieht“, wird die Aufmerksamkeit auf die merkwürdige Veränderung hingelenkt. Das aus dem Heiligthum reichlich fliefsende Wasser ruft zuerst neues Leben hervor. Es wird diesem Wasser hier Leben zugeschrieben im Gegensatze zum todten Meere, welches ohne Leben und lebenfeindlich ist. „Dem Zeugnifs des ganzen Alterthums (Tacit. hist. 5, 6 u. Hieron. z. d. St.) und den meisten neueren Reisenden zufolge“, schreibt Robinson, II, S. 464, „findet sich in den Gewässern des todten Meeres kein lebendes Wesen — ja nicht einmal eine Spur von Thier- oder Pflanzenleben. Unsere eigene Erfahrung, so weit wir Gelegenheit hatten zu beobachten, dient, die Wahrheit dieses Zeugnisses zu bestätigen. Wir bemerkten kein Zeichen von Leben im Wasser“. — „Lebende Wesen“ sind hier solche, die zwar leben, aber kein höheres geistiges Leben haben. Das „wir leben“ zeigt, dafs hier von lebenden Wesen im vollen Sinne und nicht von blofs physisch lebenden, im abgeschwächten Sinne die Rede ist. Durch den Dual נַחֲלַיִם *Doppelfluſs* will der Prophet den Flufs als einen starken, der zugleich gesund macht und Leben bringt, wie Jer. 50, 21 מְרָתַיִם *doppelte Widerspenstigkeit, Doppelabfall,* Fürst: *Gewaltherrschaft,* ferner *Kuschan Rischatajim Doppelbosheit,* die gröfste Bosheit, bezeichnen. Der Eigenname ist blofs *Kuschan, Rischatajim* nur Beisatz, wie Evil in Elvilmerodach. — Da die aus dem Heiligthum fliefsende Quelle erst nach ihrem Austritt Vergröfserung erhält und zum Flufs anwächst und die wunderbare Veränderung im todten Meere bewirkt, so ist gewissermafsen auch im Vorhergehenden von einem doppelten Wasser die Rede. נַחֲלַיִם von נַחַל *Bach,* Plur. נְחָלִים torrens ist punctirt wie נַעֲלַיִם *Paar Schuhe* Amos 2, 6; 8, 6 von נַעַל Plur. נְעָלִים. Es ist daher unrichtig, wenn Hitzig נַחֲלַיִם für ein Particip Niphal von חָלָה *krank sein* ansieht, und meint, dafs es wie

שָׁמַיִם und aram. z. B. בָּעַיִן *quaerentes* punctirt sei. Die Schreibung נְעָלָם (nicht נַעְלָם wie Hitzig punctirt) ist wegen יָבוֹא nicht nöthig, vgl. 14, 1. — אֶל steht hier wie 1 Mos. 7, 21 für עַל *auf*. *Auf Allem* ist s. v. a. an jedem Orte. — Ist das todte Meer Symbol der Welt, so bezeichnen die Fische in demselben die Menschen, die geistig todt waren, aber durch das Heil wahres Leben erhalten, vgl. Offenb. 8, 9. Daſs Petri wunderbarer Fischzug vor der Auferstehung, Luc. 5, in dessen Ausdeutung Christus sagt: von nun an wirst du Menschen fangen, V. 10, so wie Petri wunderbarer Fischzug nach der Auferstehung, Joh. 21, ferner das Gleichniſs vom Netze, das ins Meer geworfen wird, damit man allerlei Gattung fängt, eine Beziehung zu unserem und dem folgenden Verse habe, läſst sich nicht verkennen. Nachdem das ungesunde Wasser gesund geworden, wird Alles, was in ihm lebt und wohin es kommt, gesund. Nach Ephräm sollen die Fische eifrige und muthige Gottesverehrer, namentlich die Führer und Vorsteher der gläubigen Christen, bezeichnen.

V. 10: וְהָיָה יַעֲמְדוּ עָלָיו דַּוָּגִים מֵעֵין גֶּדִי וְעַד־עֵין עֶגְלַיִם מִשְׁטוֹחַ לַחֲרָמִים יִהְיֶוּ לְמִינָהּ תִּהְיֶה דְגָתָם כִּדְגַת הַיָּם הַגָּדוֹל רַבָּה מְאֹד: *Und es geschieht, stehen werden an ihm Fischer von Aengedi und bis Aen-eglaim, zum Orte der Ausspannung* (Ewald: *Wurfart*) *wird es den Netzen dienen, ihrer Art nach werden seine Fische wie die Fische des groſsen Meeres, sehr viele.*

Bezeichnen die Fische, die durch das gesunde Wasser zum Leben gelangen, die Menschen, so können die Fischer nur die Boten des Heils sein, welche die Lebendiggewordenen, d. i. die, welche das Evangelium willig angenommen haben, in das Reich Gottes sammeln und in die Gemeinschaft der Kirche einführen. Wenn der Heiland Matth. 4, 18. 19 zu Petrus und Andreas spricht: „ich will euch zu Menschenfischern machen“, und wenn Joh. 21, 1—14 die Apostel als Fischer erscheinen, so läſst sich auch hier eine Beziehung auf unsere Stelle nicht verken-

nen. Der Grund, warum der Prophet die genannten beiden Oerter zusammenstellt, liegt wohl darin, dafs beide von der Quelle den Namen haben. Aengedi liegt ziemlich weit südlich. Da der Prophet ohne Zweifel eine grofse Entfernung bezeichnen wollte, so scheint die Meinung des Hieron. richtig, welcher Aenglaim an das Nordende des todten Meeres setzt, da wo der Jordan hineinfliefst. Vgl. jedoch Robins. a. a. O., S. 445 ff. — Ueber das Subject zu יִהְיוּ sind die Ausleger nicht einig. Nach einigen, wie Neumann, sollen es die Fischer sein, indem dieser erklärt: „ein Ausspannen der Netze werden sie sein, sie werden ganz darin aufgehen, nichts anderes thun und zu thun haben, als die Netze ausspannen“. Viel angemessener nimmt man als Subject die Orte von Aengedi bis Aeneglaim, an denen bisher noch keine ausgespannten Netze, gleichsam die Symbole des Fischreichthums, gesehen worden. Für die Erklärung sprechen Kap. 26, 5. 14. מִשְׁטַח חֲרָמִים, welche Worte nur an den Ort des Ausspannens, an das Ausspannen nach dem Fange denken lassen. So bezeichnet auch מִזְבֵּחַ den Ort des Schlachtens, *Schlachtort, Altar* und מִדְבָּר *Wüste*, eig. *Trift*, d. i. Ort, wohin das Vieh getrieben wird. Dagegen hält Hitzig הַמַּיִם am Schlusse des 8. V. für das Subject von וְחָיָה, welches das Folgende einleitet und oft den 2. Mod. nach sich hat. V. 9; 18, 11; 38, 10 ff. hat der Al. falsch וְחָיָה ζήσεται gelesen und zum vorhergehenden Verse gezogen. — לְמִינָהּ weiset zurück auf 1 Mos. 1, 21, worauf auch schon das: „alle lebende Wesen, davon es wimmelt“ und in V. 9: und Gott schuf die grofsen Seethiere (Drachen) und alle lebendigen Wesen, die sich regen, davon wimmeln die Wasser nach ihren Arten“, hindeutet. Nach Ezechiel soll im todten Meere, d. i. in der Gott entfremdeten Welt, ein eben solches fröhliches Gewimmel von solchen, die des Lebens aus Gott theilhaftig geworden, entstehen, wie einst bei der Schöpfung in dem natürlichen Meere von gewöhnlichen Fischen.

V. 11 : בְּצֹאתָו וּבְאָיו וְלֹא יֵרָפְאוּ לְמֶלַח נִתָּנוּ *Seine Sümpfe* (de Wett. : *Teiche*, Hengst. : *Pfützen*, Ew. : *Ausgänge*) *und seine Lachen* (Ew. : *Eingänge*) — *die werden nicht heilsam (gesund*, Hengst., Hitz., Hävern. : *werden nicht geheilt), zu Salze sind sie bestimmt* (eig. *hingegeben*).

Auch diese Worte haben wieder eine Beziehung auf das todte Meer und seine Umgebung. Da der Wasserstand desselben zu den verschiedenen Zeiten des Jahres verschieden ist, so entstehen bei Abnahme des hohen Standes Lachen und Sümpfe, welche von dem Meere abgeschnitten sind und bei der Verdunstung eine Salzkruste zurücklassen. Robinson bemerkt Th. II, S. 459, dafs das todte Meer zuweilen 10—15 Fufs höher stehen müsse, als zur Zeit (Mai), da er es sah, und dafs es, wenn es voll ist, an seinem Südende einen Salzmorast eine deutsche Meile weit überschwemme. Und S. 434 schreibt er von den Lachen desselben : „Die gröfsere bedeutendere derselben liegt südlich von der den Namen Birkat el-Kubil führenden Stelle. Dieſs ist eine kleine Bai, ein Einschnitt in die westlichen Klippen, wo das Wasser, wenn es hoch steht, in das seichte Becken hineinfliefst, verdunstet und Salz zurückläfst". Bezeichnet, wie oben gezeigt wurde, das todte Meer die geistig todte und in Sünde und Irrthum sich befindende Welt, so können die Sümpfe und Lachen, die ursprünglich von derselben Beschaffenheit wie der Hauptsee mit dem einzigen Unterschiede sind, dafs sie sich absperren gegen die heilenden Wasser, die aus dem Heiligthum fliefsen und in ihrem ursprünglichen Verderben beharren, nur diejenigen Menschen bezeichnen, welche sich vom messianischen Heile ausschliefsen und in Sünde und Irrthum verharren. Der Sache nach entsprechend ist Jesaia : „Nicht ist Friede, spricht mein Gott, den Bösen". Jesaia schliefst hier die Bösen von der Theilnahme an den herrlichen Verheifsungen aus, 48, 22; 57, 21, vgl. 66, 24 und die Drohung Jer. 30, 23. 24. In der Offenb. 20, 10 entspricht den Sümpfen und Lachen die

λίμνη τοῦ πυρός. Dafs das Salz hier nicht wie sonst oft als Erhaltungsmittel und Würze in Betracht kommt, sondern als Hinderniſs der Fruchtbarkeit und des Lebens und Gedeihens, bedarf kaum der Bemerkung. Plinius sagt hist. nat. I, 31, c. 7 : „Omnis locus, in quo reperitur sal, sterilis est nihilque gignit“, vgl. 5 Mos. 29, 21; Jerem. 17, 16; Zeph. 2, 9; Ps. 107, 34. Die Wasser, denen nicht der Zugang durch die Wasser aus dem Heiligthum gestattet ist, bleiben in ihrem natürlichen Zustand; sie sind und bleiben ungesund und krank. Auf das zurückbleibende Salz nach der Verdunstung als Erhaltungsmittel und Würze wird hier gar nicht Rücksicht genommen. Es ist daher die Bemerkung Hitzig's unzulässig, wenn er schreibt : „Somit aber nützen die Pfützen noch etwas; denn des Salzes, materiellen Salzes, bedurfte auch die neue Theokratie“. בְּצֹאֲתָו ist incorrecte Schreibart für בְּצֹותָיו vom Sing. בְּצָה *Sumpf* Job 8, 11; 40, 21, vom ungebräuchlichen בָּצַץ, arab. بَضَّ *langsam fliefsen, tröpfeln,* daher بُضَّةٌ *weniges Wasser*. Der Alex. wurde an der Orthographie בצאתו irre und dachte an צֵאת, und בוא und bei גְּבָאָיו an גֶּבַה, denn er übersetzt : *καὶ ἐν τῇ διεκβολῇ αὐτοῦ, καὶ ἐν τῇ ἐπισιροφῇ αὐτοῦ, καὶ ἐν τῇ ὑπεράρσει αὐτοῦ*.

V. 12 : וְעַל־הַנַּחַל עָלֶה עַל־שְׂפָתוֹ מִזֶּה וּמִזֶּה כָּל־עֵץ־מַאֲכָל לֹא־יִבּוֹל עָלֵהוּ וְלֹא־יִתֹּם פִּרְיוֹ לְחֳדָשָׁיו יְבַכֵּר כִּי מֵימָיו מִן־הַמִּקְדָּשׁ הֵמָּה יֹצְאִים וְהָיָו פִרְיוֹ לְמַאֲכָל וְעָלֵהוּ לִתְרוּפָה : *Und an dem Flusse werden wachsen auf beiden Seiten allerlei Fruchtbäume* (Ew. : *jedes eſsbare Holz,* Hengstenb. : *alle fruchtbare Bäume*), *deren Blätter nie welken, noch deren Früchte mangeln werden; nach ihren Monaten werden sie gezeitigt (frisch reif), weil ihr Wasser aus dem Heiligthum kommt und ihre Frucht zur Speise dient und ihre Blätter zur Heilung* (Ew., Hitz. : *Arznei*).

In diesem Verse bezeichnet der Prophet unter dem Bilde von stets tragenden Fruchtbäumen das messianische Heil als eine geistige Speise, welche jeder ununterbrochen

genieſsen und sich dadurch beleben und stärken kann. Denn dadurch, daſs die Bäume jeden Monat neue Früchte bringen, weiset der Prophet auf das Ununterbrochene des Heilsgenusses hin. In Betreff des aus dem Heiligthum flieſsenden Wassers bemerkt Hitzig: „Der Grund leuchtet ein: weil dieser Bach direct und unmittelbar von dem Wohnsitze desjenigen ausgeht, der der Urheber aller Lebenskraft und Fruchtbarkeit ist“. Die Gesundung der kranken Heiden geschieht durch die geistige Speise der göttlichen Lehre und Gnaden. Die Heilung erscheint also hier als eine gratia medicinalis; weshalb auſser den ernährenden Früchten noch die heilenden Blätter genannt werden. לָחֳדָשָׁיו *nach* oder *in ihren einzelnen Monaten,* 1 Chron. 23, 31, Hieron. u. Chald. *per singulos menses*, der Syr. ܘܒܟܠ ܪܝܫ ܝܪܚܐ *quovis initio mensium.* Das in Kal ungebräuchliche בָּכַר, im Arab. *frühzeitig sein, früh thun,* daher بَكْرَةٌ *frühe,* بَكِيرَةٌ *frühzeitige Frucht,* bezeichnet in *Piel frühe, neue Früchte tragen, zeitigen.* תְּרוּפָה, der Alex. *ὑγίεια,* Hieron. *medicina,* Offenb. 22, 2 *καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν εθνῶν*, ist von רוּף s. v. a. רָפָא *heilen* abzuleiten, da für רָפָא nicht selten das רוּף näher verwandte רָפָה vorkommt. תְּרוּפָה ist s. v. a. רְפֻאָה nur im Plural רְפֻאוֹת *Heilmittel,* Ezech. 30, 21; Jerem. 30, 13; 46, 11. Der heil. Ephräm versteht unter den Fruchtbäumen Menschen, welche sich durch Wort und That auszeichnen, und unter den Blättern, welche als heilsame Arzneimittel bezeichnet werden, die göttlichen Vorschriften, wodurch Leben und Gesundheit gebracht wird.

XI.

Die messianischen Weissagungen bei dem Propheten Daniel.

§. 1.

Vorbemerkungen.

Der Prophet *Daniel* (1), dem das unter diesem Namen vorkommende Buch des A. T. zugeschrieben wird, stammte aus einer vornehmen, nach Josephus (Antt. 10, 1) aus der königlichen Familie des Zedekias (vgl. auch Epiphanius Opp. II, p. 242) und wurde nach der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer als Jüngling im 3. Regierungsjahr Jojakims nebst mehreren anderen Judäern nach Babylon abgeführt (Dan. 1, 1. 6), wo er drei Jahre lang mit drei anderen Jünglingen seines Volkes auf Befehl des

---

(1) דָּנִיֵּאל (1, 6), דָּנְאֵל (Ezech. 14, 14. 20; 25, 3), *Δανιήλ*, Syr. ܕܢܝܐܝܠ, Vulg. Daniēl, *Richter* ist Gott, Gesen. *Richter Gottes*, d. i. der im Namen Gottes Recht spricht, Fürst: *Richter durch Gott*. Ueber Daniels Lebensumstände giebt es noch mehrere unverbürgte Nachrichten, welche sich bei Carpzov, introd. IV, 231 ff., Harenberg: Erklärung der Weissagungen Daniels, S. 140 ff., Bertholdt zu Dan. 1, 3 ff., u. Einleitung IV, 1505 ff. finden. Nach einer jüdischen Sage soll er wie seine Genossen verschnitten worden sein, Origen. III, p. 372. 657, vgl. Huet. zur letzten Stelle. Zur Zeit Ezechiels (14, 14; 18, 20; 25, 3) galt Daniel schon als ein Muster der Weisheit und Gottesfurcht, und Josephus schreibt Antt. 10, 11. 7 von ihm: *ἅπαντα αὐτῷ παραδόξως ὡς ἐνί τινι τῶν μεγίστων εὐτυχήθη προφητῶν καὶ παρὰ τὸν τῆς ζωῆς χρόνον τιμή τε καὶ δόξα παρὰ τῶν βασιλέων καὶ τοῦ πλήθους καὶ τελευτήσας δὲ μνήμην αἰώνιον ἔχει*, und Gemar Joma heifst es von ihm: אם יהין כל וחכמי האומות בכף מאזנים אחת ודניאל וכף שנית היה מכריע את כולם d. i. *si essent omnes sapientes gentium in una lance librae et Dan in altera, solus praeponderaret omnibus.*

Königs in der Sprache und Weisheit der Chaldäer für den königlichen Dienst unterrichtet wurde und nach einer öfters erwähnten Sitte (1 Mos. 41, 45; Esth. 2, 7; 2 Chron. 36, 1) den chaldäischen Namen בֶּלְטְשַׁאצַּר (*Beli princeps*) erhielt (Dan. 1, 7; 2, 26). Während des Unterrichts sollte er wie die drei übrigen Jünglinge, deren hebräische Namen ebenfalls mit chaldäischen vertauscht wurden, Speise und Trank von der königlichen Tafel erhalten; sie erbaten sich aber zu Vermeidung der Verunreinigung andere, welche das mosaische Gesetz gestattete. Nach dem Unterrichte wurden Daniel und seine drei Freunde geprüft und als höchst kenntnifsreich befunden. Durch die glückliche Deutung eines Traumes des Königs Nebucadnezar erlangte Daniel ein hohes Hofamt und die Würde eines Vorstehers der babylonischen Magierkaste (Dan. 2, 48), welche er unter den Nachfolgern Nebucadnezars wieder verloren zu haben scheint (Dan. 5, 10—16). Bei der Thronveränderung, welche eine Folge der Einnahme Babylons durch die Medoperser war, stieg er bis zum Staatsminister empor (Dan. 6, 1) und bekleidete diese Stelle wahrscheinlich auch unter Cyrus noch eine Zeitlang (Dan. 1, 21; 6, 29; 10, 1). Daniel, welcher also in Babylon eine ähnliche Stellung, wie Joseph in Aegypten einnahm, und durch seine Weisheit und seine Traumdeutung wie dieser zu hoher Würde gelangte, lebte unter den Königen Nebucadnezar, Evilmerodach (Jer. 52, 31), Nariglisser, Laborosoarchad und Nabonedus (*Beltschassar*), unter welchen 537 v. Chr. Babylon von Cyrus erobert wurde, und unter des Astyagus Sohne Kyaxares II., welcher bei Daniel *Darius* (דָּרְיָוֶשׁ) *der Meder*, Sohn des אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ Assuerus (Dan. 5, 31) genannt wird.

Eine nähere Darlegung des Inhaltes seines Buches ist für unseren Zweck unnöthig. Wir bemerken nur, dafs zu den wichtigeren Punkten aufser den messianischen Stellen die Offenbarungen über die vier Weltreiche, deren Verhältnifs zum Bundesvolke und ihre Zerstörung gehören.

Da diese vier Weltreiche dem messianischen Weltreiche vorhergehen und das messianische Heil erst während des vierten erscheinen und dasselbe überwinden soll, so dienten diese Weissagungen dazu, in den offenbarungslosen Zeiten von Malachi bis auf Christus das Vertrauen auf Gott, den Lenker aller Dinge, und die Hoffnung auf das zukünftige Heil Israels in schweren Zeiten der Leiden und Prüfungen aufrecht zu erhalten. In Betreff der Sprache ist noch zu bemerken, dafs Kap. 1, 1—2, 3 und Kap. 8—12 in hebräischer, Kap. 2, 4—7, 28 in chaldäischer Sprache geschrieben sind, und dafs die deuterocanonischen Stellen, nämlich das Gebet der drei Knaben im Feuerofen, die Geschichte der Susanne, sowie die vom Drachen und Bel nur in griechischer Sprache vorhanden sind. Die Echtheit des Daniel, welche nach dem Vorgange von Porphyrius in neuerer Zeit von mehreren Gelehrten, wie Corrodi (1783), Bertholdt, Bleek, v. Lengerke, Hitzig, Ewald, Herzfeldt u. A. bestritten wurde, ist mit schlagenden Gründen namentlich von Jahn, Dereser, Hug (Zeitschr. f. d. Erzb. Freiburg, VI, S. 150 ff.), Hävernick, Herbst, Keil, Auberlen und am ausführlichsten von Hengstenb. vertheidigt. Ebrard (Wissenschaftliche Kritik der evangel. Geschichte, 2. Aufl., S. 208) bemerkt richtig: „Die Unächtheit Daniels hat zur Stütze nur die dogmatischen Bedenken gegen die Möglichkeit einer Weissagung überhaupt und einer so speciellen Weissagung insbesondere; die historischen und sprachlichen Gründe gegen die Aechtheit sind durch Hengstenb. und Hävernick hinlänglich widerlegt".

§. 2.

Literarische Hülfsmittel (2).

Hippolyti commentarius in Danielis et Nebucadnezaris visionum solutionis (capp. VII—XII) editus est e

(2) Ueber die Schriften, welche blofs das Messianische im Daniel

codice Chisiano in Danielem secundum septuaginta interpretes, Romae 1772. Ein in griechischer Sprache geschriebenes Fragment eines Commentars über Susanna und Daniel hat Franc. Combefis in der Biblioth. Graecor. Patr. Paris 1672. Th. I, S. 50, dann Jo. Alb. Fabricius in den von ihm gesammelten Werken des Hippolyt in 2 Bänden, Hamburg 1716. 1718 herausgegeben. Hippolyt wird in den Anfang des dritten Jahrh. gesetzt.

Ephräms, des Syrers, *Commentar* (ﻌﻨﻨﺎ) über Daniel findet sich im zweiten Bande seiner 1740 zu Rom erschienenen Werke, S. 203 ff.

Hieronymi explanatio in Danielem prophetam findet sich in dessen von Vallars zu Venedig 1768. 4. herausgegebenen Werken, Tom. V, P. II (3).

Theodoreti commentarius in visiones Danielis prophetae (Ὑπόμνημα εἰς τὰς ὁράσεις τοῦ προφήτου Δανιήλ) ist abgedruckt in der Ausgabe von Schulze, Halle 1768 ff.,

---

behandeln, s. Beiträge II, 173 ff. Monographieen über einzelne Stellen kommen im Verlaufe der Untersuchung zur Erwähnung.

(3) Die praefatio zum Commentar über Daniel schliefst Hieronymus mit den Worten: „Verum iam tempus est, ut ipsius prophetae verba texamus, non iuxta consuetudinem nostram proponentes omnia et omnia disserentes, ut in duodecim prophetis fecimus; sed breviter et per intervalla ea tantum, quae obscura sunt explanantes, ne librorum innumerabilium magnitudo lectori fastidium faciat. Ad intelligendas autem extremas partes Danielis multiplex Graecorum historia necessaria est, Sutorii videlicet Callinici, Diodori, Hieronymi, Polybii, Posidonii, Claudii, Theonis et Andronici, cognomento Alipii, quos et Porphyrius esse sequutum se dedit, Josephi quoque et eorum quos ponit Josephus, praecipueque nostri Livii, et Pompeii Trogi atque Justini, qui omnem extremae visionis narrant historiam, et post Alexandrum usque ad Caesarem Augustum, Syriae et Aegypti, id est, Seleuci et Antiochi, et Ptolemaeorum bella describunt. Et si quando cogimur literarum secularium recordari, et aliqua ex his dicere quae olim omisimus, non nostrae est voluntatis, sed ut dicam, gravissimae necessitatis, ut probemus ea, quae a sanctis prophetis ante saecula multa praedicta sunt, tam Graecorum, quam Latinorum, et aliarum gentium literis contineri.“

Tom. II, P. II, p. 1063 ff. Theodoret hat sowohl den prophetischen als den historischen Theil des Daniel erläutert.

Zu den jüdischen Erklärern des Daniel gehören :

Rab. Saadia Hag-Gaon (ר׳ סַעֲדְיָה הַגָּאוֹן) aus Phium in Aegypten († 924). Sein hebräisch geschriebener Commentar findet sich in der von Bomberg zu Venedig 1526 ff., dann zu Basel 1618 von Buxtorf herausgegebenen Bibel.

Rab. Salomon Jarchi, unter dem Namen Raschi (רש״י) bekannt, aus dem 12. Jahrh. Sein öfters gedruckter Commentar über den Daniel mit seinen Commentaren in die übrigen Bücher des A. T. ist abgedruckt in den schon erwähnten Rabbinischen Bibeln. Eine lateinische Uebersetzung des Commentars in die grofsen und kleinen Propheten und in Job und die Psalmen hat Breithaupt zu Gotha 1713. 4. herausgegeben.

Rab. Abr. Aben-Esra, aus der Mitte des 12. Jahrh. Sein Commentar über Daniel findet sich in der Rabbinischen Bibel.

Abarbanel, aus dem Ende des 15. Jahrh. Sein Commentar über Daniel mit der Ueberschrift מַעְיְנֵי יְשׁוּעָה *Quellen des Heils* (Jes. 12, 3) ist zuerst zu Neapel 1497 in 4., dann 1551. 4. ohne Angabe des Ortes, dann zu Amsterdam 1617. 4. erschienen.

Rab. Joseph Teitzak, ר׳ יוֹסֵף טֵיטְצָק, aus dem Ende des 15. Jahrh. Sein Commentar über Daniel und die 5 Megilloth, mit der Ueberschrift לֶחֶם סְתָרִים *panis absconsionum* (Sprüchw. 9, 17) ist gedruckt zu Venedig 1608. 4.

Rab. Joseph, Sohn Don Davids, Sohnes Joseph Jachim, der 1559 starb, hat eine Paraphrase über Daniel verfafst, welche in hebr. Sprache mit einer lateinischen Uebersetzung und Anmerkungen Constantin's l'Empereur von *Oppyk* zu Amsterdam 1633. 4. erschienen ist.

Rab. Moses Alschech, ר׳ מֹשֶׁה אַלְשֵׁיךְ, welcher gegen Ende des 16. Jahrh. zu Zaphat, einer Stadt im oberen Galiläa, lebte, hat einen Commentar über Daniel mit der

Ueberschrift חַבַצֶּלֶת הַשָּׁרוֹן, Rose Sarons (Hohel. 2, 1) verfafst, welcher zu Zaphet 1568, dann zu Venedig 1592 erschienen ist.

Rab. Samuel, ein Sohn des Rab. Juda Valerius, hat einen Commentar über Daniel mit dem Titel : חָזוֹן לַמּוֹעֵד *visio temporis statuti* geschrieben, welcher zu Venedig 1586. 4. herausgegeben worden ist.

Zahlreich werden die Erläuterungsschriften über d. h. Schrift, so auch über Daniel, vom Anfange des 16. Jahrh. Dahin gehören namentlich die des Abtes Joachim, Venedig 1519, Faber's *Stapulensis* (Jac. la Favre von Etaplas), dessen Commentar mit dem über den Prediger erschien zu Paris 1531, des Arias Montanus, Antwerp. 1562. 8., des Bened. Pererius : commentariorum in Danielem prophetam libri sedecim, zuerst Rom 1586. fol., dann zu Lyon 1588. 4. 1591. 8. 1608. 8., und Antwerp. 1594. 8., des Casp. Sanctius : commentarius in Danielem prophetam, Lyon 1612, 1619 fol., Corn. a Lapide, Joh. Maldonat, dessen Commentar über Jeremias, Ezechiel und Daniel, Lyon 1611. 4. und Paris 1643. fol. erschienen ist, Lucas Brugensis, Jacob Veldius : commentarius in Danielem prophetam cum Chronologia ad intelligenda Jeremiae, Ezechielis et Danielis vaticinia, Antwerp. 1602. 8., Fabricius Paulitius, Rom 1625 fol., Ludwig ab Alcazar, der nebst dem hohen Liede und den Psalmen auch über viele Stellen des Daniel eine Auslegung geschrieben hat, welche zu Lyon 1631 fol. erschienen ist, Thomas von Aquin, dessen Commentar zu Paris 1640. fol. herauskam. Aufser diesen katholischen Auslegern sind zu erwähnen :

Mart. Luther : Auslegung des Propheten Daniel, welche aus drei Theilen, die zu verschiedenen Zeiten erschienen sind, besteht. Der erste ist : „Zuschrift der Uebersetzung des Propheten Daniel an Herzog Johann Friedrichen", mit dem Epigraph : „der Prophet Daniel deutsch", Wittenb. 1530. 4.; der zweite : „die Vorrede

über den Propheten Daniel, nebst der Auslegung des eilften und zwölften Capitels", Wittenb. 1546. 4. und der dritte : „Disputation über den Ort Daniels IV, 24". Verbunden mit dem Titel : „Auslegung des Propheten Daniel" hat sie Jo. G. Walch im 6. B. der deutschen Werke Luthers herausgegeben.

Jo. Oecolampadius : in Danielem libri duo, omnigena et abstrusiore cum Ebraeorum tum Graecorum scriptorum doctrina referti", Basel 1530. 4. 1543. 4. 1562. 4., Genf 1553 und 1578. fol.

Phil. Melanchthon : commentarius in Danielem prophetam, Wittenb. 1543. 8. und in dessen Werken Th. II, S. 410, deutsch von Justus Jona das. 1546.

Jo. Draconitis : commentarius in Danielem ex Ebraeo versum, cum oratione in Danielem, Marburg 1544. 8.

Jo. Calvin : praelectiones in Danielem, a Joa. Budaeo et Carolo Jonvillaeo collectae, Genf 1563. 1576. 1591. 1597. 1657. fol. und in des Verfassers Werken, Amsterd. 1667. fol. Th. V. Französisch zu Genf 1559, zu Rupella 1565. fol. und englisch zu London 1574. 4.

Victorinus Strigelius : Danielis prophetae concio, ad Ebraicam et Chaldaicam veritatem recognita et argumentis atque scholiis illustrata, Leipz. 1565. 1571. 1572. 8.

Nic. Selnekker : Erklärung des Propheten Daniel und der Offenbarung Johannis, Jena 1567. 1608. 4.

Jo. Wigand : explicatio brevis in Danielem, Jena 1571. 8. Erfurt 1581. 8.

Hector Pintus : commentarii in Danielem, Lamentationes Jeremiae et Nahum, divinos vates, Coimbra 1582. 8., Venedig 1583, Cöln 1587. 8., Antwerp. 1595. 8.

Phil. Heilbrunner : Danielis prophetae vaticinia in locos communes theologicos digesta et quaestionibus methodi illustrata, Lauingae 1587. 8.

Evangel. Marcellin : commentarius in Danielem, Venedig 1588. 4.

Robert Rolloc : commentarius in librum Danielis prophetae, Edinburg 1591. 8., Basel 1594. 4., Genf 1598. 8., 1610. 4.

Franc. Junius : expositio prophetae Danielis, in Heidelbergensi academia dictata, et cum cura excepta a Jo. Grutero, Heidelb. 1593, Genf 1594. 4.

Hugon. Broughton : Danielis visiones Chaldaicae et Ebraicae, ex originali translatae et illustratae, Englisch, Lond. 1596 u. 1597. 4., Lateinisch von Jo. Boreel, Basel 1599. 4. Die Erklärung Broughton's ist eine catena patrum, welche aus den Erklärungen des Polychronius, Apollinaris, Eudoxius, Ammonius und Hippolytus entnommen ist.

Amand. Polanus a Polansdorf : in Danielem prophetam, visionum amplitudine difficillimum, vaticiniorum maiestate augustissimum, commentarius, in quo logica analysi et theologica ἐκθέσει, tradita in publicis praelectionibus in Vetusta Basileensi academia, totius libri, ad hoc aevum calamitosum saluberrimi, genuinus sensus et multiplex usus ostenditur, Bas. 1599. 4., 1606. 8. Dieser Commentar bestreitet häufig Bellarmin.

S. Gesner : Daniel propheta disputationibus XII et praefatione chronologica breviter explicatus, Wittenb. 1601. 4., 1607, 1611, 1638. 8.

Polycarp. Leyser : commentarius in Danielem oder vielmehr in die 6 ersten Capitel in 6 Theilen, welche mit verschiedenen Titeln erschienen sind. Der erste hat die Ueberschrift : „Scholia Babylonica, hoc est, ecclesiasticae commentationes in primum caput Danielis, Francof 1609. 4., der zweite : Colossus Babylonicus, quatuor mundi monarchias repraesentans, seu ecclesiastica expositio secundi capitis Danielis, Darmstadii 1609. 4., der dritte : Fornax Babylonica, sincerae religionis confessores probans, sive ecclesiastica expositio tertii Danielis capitis, Francof. 1610. 4., der vierte : Cedrus Babylonica, potentes docens humilitatem et detestans superbiam, sive ecclesiastica expositio

quarti capitis Danielis, Francof. 1610. 4.; der fünfte : Epulum Babylonicum, in quo causae interitus imperiorum et regnorum spectandae ob oculos proponuntur, sive ecclesiastica expositio quinti capitis Danielis, Darmst. 1610. 4.; der sechste : Aula Persica, ostendens, pietatem ab invidia aulica premi, sed nequaquam opprimi, sive ecclesiastica expositio sexti capitis Danielis, Darmst. 1610. 4."

A. Willet : hexapla upon Daniel, sive commentarius sextuplex in Danielem prophetam, Cantuariae 1610. fol.

J. C. Rhumelius : liber Danielis paraphrasi recensitus, Norimbergae 1616. 8.

J. H. Alstaedius : trifolium propheticum id est, canticum canticorum Salomonis, prophetia Danielis, apocalypsis Joannis; sic explicantur, ut series textus et temporis prophetici, e regione posita, lucem menti et consolationem cordi ingerant, Herbornae 1640. 4.

Ephr. Huits, welcher eine Auslegung, Analyse und Paraphrase des Daniel in englischer Sprache geschrieben hat, Lond. 1644. 4.

Thom. Brightman : Auslegung in englischer Sprache, Lond. 1644. 4. und lateinisch zu Basel 1614.

Thomas Parker : expositio visionum et prophetiarum Danielis, Londin. 1646. 4.

J. Coccejus : Comment. in Danielem, Leyd. 1666. 4.

M. Geier : praelectiones academicae in Danielem prophetam, Lips. 1667. 4. 1684. 1697. 1702. 4. Wiederabgedruckt in dessen Werken, Amsterd. 1695. 96. fol. Tom. II.

Abrah. Cavovius : annotata Anti-Grotiana in Jeremiam et Danielem, Vitemb. 1664. 4.

A. Varenius : collegium canonicum quatuor novissimorum vet. Testamenti prophetarum, Danielis, Haggaei, Zachariae, Malachiae, sensus literalis e consilio fontium propositione et in loca difficiliora animadversione adornatum, Rostochii 1667. 4.

H. Wingendorf : prophetia Danielis paraphrasi reddita et cum profanae historiae monumentis collata, Leyd. 1674. 1680. 8.

J. H. Jungmann : propheta Daniel modo novo et hactenus inaudito reseratus, id est, tractatus, in quo non solum caput novum Danielis principaliter perfecto commentario illustratur, sed et incidenter omnium reliquorum vaticiniorum difficilium in dicto propheta occurrentium ac certis temporum cancellis inclusorum implementa genuine et solide explicantur, nec non ex probatis historicis chronologice demonstrantur, Cassellis 1681. 4., Lips. 1700. 4.

Joh. Suaning, ein Däne, dessen Auslegung des Daniel zwei Foliobände umfafst, Kopenhagen 1688.

B. Bekker : Uitleggінge van den Prophet Daniel, Amsterd. 1688. 1698. 4.

G. Meifsner : Der heil. Prophet Daniel, sowohl beschehene Dinge ausredend, als künftige weissagend, durch kurze Anmerkungen erläutert, Hamburg 1695. 12. Vorrede von Joh. Fried. Mayer.

Ed. Wells : a Help for the more easy unterstanding of the book of Daniel, Lond. 1716. 8.

J. Musaeus : scholae propheticae continuatae, ex praelectionibus eius in prophetas Danielem, Micham et Joelem collectae, Quedlinburgi 1719. 4. Der Herausgeber Jo. Ern. de Schulenburg nennt jene *continuatae*, weil er früher des Georg. Calixti scholae propheticae, ex praelectionibus eius in prophetas Jesajam, Jeremiam et Ezechielem collectae, Quedlinb. 1715. 4. herausgegeben hatte.

Chr. Bened. Michaelis : adnotationes philologico-exegeticae in Danielem, Halae 1720.

J. W. Petersen : Sinn des Geistes in dem Propheten Daniel, Frankf. a. M. 1720. 4.

Is. Newton : observations upon the prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John, Lond. 1733. 4. 2 Theile. Diese nach dem Tode des Verfassers heraus-

gegebene unvollendete Schrift hat Wilh. Südermann ins Lateinische übersetzt und derselben aufser den Anzeigen einige Anmerkungen beigefügt. Die Uebersetzung ist in Amsterdam 1737. 4. erschienen. — Eine deutsche Uebersetzung mit dem Titel : „Isaak Newton's Beobachtungen zu den Weissagungen des Propheten Daniel. Aus dem Lateinischen Wilh. Südermann's verdeutscht und mit einigen Anmerkungen begleitet", hat Chr. Fried. Grofsmann, Leipz. und Liegnitz 1765. 4. besorgt.

Wilh. Lowth : commentary upon the Prophecy of Daniel and the twelve minor Prophets, Lond. 1726. 4. 2 Bände.

J. Koch : entsiegelter Daniel, das ist, die richtige Auflösung der sämmtlichen Weissagungen Daniels, nach ihrem wahren Inhalt, unzertrennlichen Verbindung, einhelligen Absicht, und genauen, sogar auf Jahre und Tage, mit der Chronologie zutreffenden Zeitrechnung auf Messiam, Lemgo 1740. 4. — Wider diese Erklärung hat Joh. Bengel in der ord. temporum viele Einwendungen gemacht, Stuttg. 1741.

H. Venema : Dissertationes ad vaticinia Danielis emblematica cap. II. VII et VIII de quatuor orientis regnis, ordine sibi successuris, et quinto Messiae. In quibus illa, nova via, demonstrantur et illustrantur, aliisque prophetis lux affunditur, Leovard. 1745. 4. Und dessen Commentar zu Dan. 9, 4 bis 12, 3, daselbst 1752. 4.

M. F. Roos : Auslegung der Weissagungen Daniels, die in die Zeit des neuen Testamentes hineinreichen, nebst ihrer Vergleichung mit der Offenbarung Johannis nach der Bengel'schen Erklärung derselben, Leipz. 1771. 8. Delitzsch nennt diesen Schriftforscher einen grofsen voll stiller Tiefe, und Auberlen seine Auslegung eine treffliche Schrift.

J. Chr. Harenberg : Aufklärung des Buchs Daniel aus den Grundsprachen, der Geschichte, und übrigen rechten Hülfsmitteln, zum richtigen Verstande der Sätze,

zur Befestigung der Wahrheit und zur Erbauung durch die Religion. Blankenburg und Quedlinburg 1773. 4. 2 Theile.

J. G. Scharfenberg : specimen animadversionum, quibus loci nonnulli Danielis et interpretum eius veterum, praesertim Graecorum, illustrantur et emendantur, Lips. 1774. 8.

R. Amner : an Essay towards an interpretation of the prophecies of Daniel, Lond. 1776. 8. Deutsch mit dem Titel : „Versuch über die sämmtlichen Weissagungen Daniels, nebst Anmerkungen über den berühmtesten Erklärer derselben von Rich. Amner". Aus dem Englischen, Halle 1779. 8.

Chr. S. Benj. Zeise : Uebersetzung und Erklärung des Buchs Daniel, Dresden 1777. 8.

S. Th. Wald : curarum in historiam textus Danielis specimen I, Lips. 1783. 4. Desselb. specilegium variarum lectionum codicum IV. vet. Test. hebr. Vratislavensium, Lips. 1784. 4. Desselb. Commentat. : „Ueber die arabische Uebersetzung des Daniel in den Polyglotten, im Repertor. für bibl. und morgenl. Literatur", herausgegeben von Eichhorn, Th. XIV, S. 204, Leipz. 1784.

J. B. Lüderwald : die sechs ersten Kapitel Daniels nach historischen Gründen geprüft und berichtigt, Helmstadt 1787. 8.

Joh. Carl Volborth : Daniel aufs neue aus dem Hebräisch-Chaldäischen übersetzt, und mit kurzen Anmerkungen für unstudirte Leser und Nichttheologen begleitet, Hannover 1788. 8.

T. Wintle : Daniel. An improved version attempted, with a preliminary Dissertation and Notes, critical, historical and explanatory, Lond. 1792. 4.

Christ. Gottl. Thube : das Buch des Propheten Daniel, neu übersetzt und erklärt, Schwerin und Wismar 1797. 8.

L. Bertholdt : Daniel, aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersetzt und erklärt, mit einer vollständigen Einleitung und einigen historischen und exegetischen Excursen. Erste und zweite Hälfte, Erlangen 1806. 1808. 8.

G. F. Griesinger : neue Ansicht der Aufsätze im Buch Daniel, Stuttg. und Tübing. 1815. 8.

Fr. Bleek : über Verfasser und Zweck des Buches Daniel. Revision der in neuerer Zeit darüber geführten Untersuchungen. In Schleiermacher's theolog. Zeitschrift, Th. III, Berlin 1822. 8. Und dessen Abhandl. : die messianischen Weissagungen im Buche Daniel, mit besonderer Beziehung auf Auberlen's Schrift. In den Jahrbüchern für deutsche Theologie, herausgegeben von Dr. Liebner u. A., Bd. V, Heft 1, 1860.

H. G. Kirms : commentatio historico-critica, exhibens descriptionem et censuram recentium de Danielis libro opinionum, Jenae 1828. 4.

E. F. C. Rosenmüller : Danielem latine vertit et annotatione perpetua illustravit. Auch unter dem Titel : Scholia in vetus testamentum. Pars decima Danielem continens, Lips. 1832. 8.

H. A. Ch. Hävernick : Commentar über das Buch Daniel, Hamburg 1832. Dieser Commentar gehört zu den besseren der neueren Zeit.

C. v. Lengerke : das Buch Daniel, Königsb. 1835.

Hävernick : Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel, Hamb. 1838.

F. Hitzig : das Buch Daniel, Leipz. 1850.

Heinr. Ewald hat im 2. Bande : der „Propheten des alten Bundes", Stuttgart 1841, in einem Anhange nur Dan. 9, 24—27 kurz erläutert.

C. A. Auberlen : der Prophet Daniel und die Offenb. Joh., 2. Aufl., Basel 1857.

Zu erwähnen sind hier noch Hengstenberg's Beiträge zur Einleitung ins A. T. Bd. I : die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah, Berlin 1831.

Zweite Ausgabe im dritten Bande der Christologie des alten Testamentes, Berlin 1856. In dieser mit Gründlichkeit abgefafsten Schrift sucht der Verfasser nach einer kurzen Geschichte der Angriffe gegen die Aechtheit 1) die Gründe gegen die Aechtheit, S. 10—225 zu widerlegen, und 2) giebt er dann die Gründe für die Aechtheit S. 225—360 an. Man mufs gestehen, dafs Hengstenberg zahlreiche Gründe, die man namentlich in neuerer Zeit gegen die Aechtheit angeführt, befriedigend widerlegt, und die Gründe für die Aechtheit besser als einer seiner Vorgänger angegeben hat.

Dan. 2, 34—35. 44—45.

Diese Stelle, welche, wie wir sehen werden, sich auf das messianische Reich bezieht, gehört zu dem Berichte von einem Traumgesichte Nebucadnezars, worin er eine Bildsäule schaut, die von einem ohne Menschenhände losgerissenen Stein zertrümmert wird, deren Bedeutung aber die chaldäischen Weisen ihm nicht zu erklären vermögen. Der von Gott belehrte Daniel wufste aber nicht blofs dem Könige seinen Traum, sondern auch die Bedeutung der einzelnen Theile der Bildsäule anzugeben. Die Bildsäule, welche der König schaute, war hoch und ihr Glanz prächtig, aber von schrecklichem Ansehen. Das Haupt des Bildes war von feinem Golde, seine Brust und seine Arme von Silber, sein Bauch und seine Lenden von Erz, seine Schenkel von Eisen und seine Füfse theils von Eisen theils von Thon. Der losgerissene Stein, welcher an die Füfse von Eisen und Thon stiefs und das ganze Bild zertrümmerte, ward zu einem grofsen Berge, welcher die ganze Erde erfüllte (V. 31—35). Nach der hierauf folgenden Deutung Daniels bezeichnet das Haupt von Gold Nebucadnezar, nach welchem ein anderes schwächeres Reich (das medopersische) sich erhebt, danach ein drittes

von Erz, welches über die ganze Erde herrscht (das macedonische) und dann ein viertes stark wie Eisen, welches Alles wie Eisen zertrümmert (das römische) (V. 38—40). Zur Zeit dieses getheilten vierten Reiches, worüber verschiedene Könige herrschen, will der Gott des Himmels ein Reich aufrichten, welches in Ewigkeit nicht zerstört werden und dessen Herrschaft keinem anderen Volke überlassen werden soll. Dieses ewig dauernde Reich wird alle Reiche zertrümmern, indem der vom Berge ohne Menschenhände losgerissene Stein Eisen, Erz, Thon, Silber und Gold zermalmt. Unter den Auslegern ist darüber eine verschiedene Ansicht, welches Reich das zweite, dritte und vierte sei. Nach Ephräm, dem Syrer, Jahn, Dereser, de Wette, Loch-Reischl, Bleek u. A. soll das zweite das Medische unter Darius oder Kyaxares II., das dritte das Persische, und das vierte das Griechische unter Alexander dem Grofsen und seinen Nachfolgern; nach Anderen (Hieronymus, Theodoret, Joh. Dav. Michaelis, Allioli, Hengstenb., Hävernick im Comm., Reichel in der Abhandl. : die vier Weltreiche Daniels, Stud. und Krit. 48, und Auberlen, der Prophet Daniel u. s. w.) das zweite das Medopersische, das dritte das Griechische oder Macedonische und das vierte das Römische bezeichnen (4). Diese zweite Erklärung halten wir, ohne uns hier auf einen Beweis einlassen zu können, für die allein richtige. Ueber die Bezeichnung des Hauptes von Gold kann kein Zweifel sein, weil der Prophet Nebucadnezar als dasselbe ausdrücklich bezeichnet. Für die eigenthümliche Erklärung Hezel's, dafs Daniel nicht von fünf Weltmonarchieen, sondern von Nebucadnezar und seinen vier Nachfolgern in der Regierung, nämlich von Evilmerodach, Nariglissar, Laborossoarchad und Nabon-

(4) Vgl. Caspari, in der Zeitschr. für luth. Theologie, 1843, IV. und Hengst. Beiträge, Bd. I, S. 199 ff.

nidus (Belschassar), oder vielmehr von fünf verschiedenen und immer schlechter werdenden Gestalten des babylonischen Reiches weissage, lassen sich keine nur irgend haltbare Gründe anführen.

Nach jenen Vorbemerkungen gehen wir zur Erklärung der auf das messianische Reich sich beziehenden Stelle 34 u. 35 und 44 u. 45 über. — V. 34 und 35 heifst es: חָזֵה הֲוַיְתָה עַד דִּי הִתְגְּזָרַת אֶבֶן דִּי־לָא בִידִין וּמְחַת לְצַלְמָא עַל־רַגְלוֹהִי דִּי פַרְזְלָא וְחַסְפָּא וְהַדֶּקֶת הִמּוֹ׃ בֵּאדַיִן דַּקוּ כַחֲדָה פַּרְזְלָא חַסְפָּא נְחָשָׁא כַּסְפָּא וְדַהֲבָא וַהֲווֹ כְּעוּר מִן־אִדְּרֵי־קַיִט וּנְשָׂאַ הִמּוֹן רוּחָא וְכָל־אֲתַר לָא־הִשְׁתְּכַח לְהוֹן וְאַבְנָא דִּי־מְחַת לְצַלְמָא הֲוַת לְטוּר רַב וּמְלָאת כָּל־אַרְעָא׃ *Du sahest es, bis sich ein Stein losrifs ohne Menschenhände, der stiefs an das Bild, an seine Füfse von Eisen und Thon, und zertrümmerte dieselben. Da* (eig. *zur selbigen Zeit, zugleich*) *ward alles* (eig. *wie Eines, zugleich*) *zermalmet, Eisen, Thon, Erz, Silber und Gold, und es ward wie Spreu von Sommertennen, und der Wind führte sie fort, und nirgends wurden sie mehr gefunden, und der Stein, welcher an das Bild gestofsen, ward zu einem grofsen Berge, und erfüllte die ganze Erde.* V. 44 und 45, wo Daniel die Deutung des sich vom Berge losreifsenden Steines, welcher die ganze Bildsäule zertrümmert, giebt, heifst es: וּבְיוֹמֵיהוֹן דִּי מַלְכַיָּא אִנּוּן יְקִים אֱלָהּ שְׁמַיָּא מַלְכוּ דִּי לְעָלְמִין לָא תִתְחַבַּל וּמַלְכוּתָהּ לְעַם אָחֳרָן לָא תִשְׁתְּבֵק תַּדֵּק וְתָסֵף כָּל־אִלֵּין מַלְכְוָתָא וְהִיא תְּקוּם לְעָלְמָא׃ כָּל־קֳבֵל דִּי־חֲזַיְתָ דִּי מִטּוּרָא אִתְגְּזָרַת אֶבֶן דִּי־לָא בִידִין וְהַדֶּקֶת נְחָשָׁא חַסְפָּא כַּסְפָּא וְדַהֲבָא אֱלָהּ רַב הוֹדַע לְמַלְכָּא מָה דִּי לֶהֱוֵא אַחֲרֵי דְנָה וְצַיִּב חֶלְמָא וּמְהֵימַן פִּשְׁרֵהּ׃ *Aber in den Tagen (zur Zeit) dieser Könige wird der Gott des Himmels ein Reich aufrichten, das in Ewigkeit nicht zerstört wird, und sein Reich wird keinem anderen Volke überlassen werden; es wird alle diese Reiche zertrümmern und vernichten, aber selbst bestehen in Ewigkeit; weil* (eig. *eben deshalb weil* oder *alles nach dem*) *du gesehen hast, dafs vom Berge sich ein Stein losrifs ohne Menschenhände und Eisen, Erz, Thon, Silber und Gold zermalmte. Der grofse Gott*

hat dem Könige kund gethan, was nach diesem sein wird, und wahr ist der Traum und zuverlässig seine Deutung.

Nach diesen Versen will Gott, der Allmächtige, selbst während der Zerstörung des vierten grofsen Weltreiches, welches sich in verschiedene theilt, ein ewiges und unzerstörbares Reich aufrichten, das alle anderen Weltreiche zerstört. Ist dieses von Gott selbst gegründete Weltreich das Reich Christi, so ist der zu einem grofsen Berge werdende Stein die von ihm gegründete Kirche, welche sich auch nach anderen Weissagungen bis an die Grenzen der Erde ausbreiten und alle Völker in sich aufnehmen soll. — Dafs Daniel durch seine Deutung des Steines das Reich Christi bezeichnet hat, kann um so weniger bezweifelt werden, weil ihm die Aussprüche älterer Propheten und der messianischen Psalmen, nach welchen ein grofser Nachkomme Davids ein sich über die ganze Erde erstreckendes Weltreich gründen soll, bekannt waren. Unter dem Stein, der allmälig zu einem grofsen Berge wird (V. 35), haben wir dann zunächst Christus und seine geistigen Kinder, die mit ihm auf das Innigste verbundene gläubige Gemeinde, zu verstehen, welche sich nach und nach zahllos vermehrt und mit ihm als eine Einheit erscheint. So heifst auch im neuen Testamente die gläubige Gemeinde von dem Haupte und Gründer *Χριστος*. Durch seine zahlreichen geistigen Kinder wurde Christus grofs und glich einem zu einem Berge sich vergröfsernden Steine. — Im Wesentlichen stimmen mit dieser Erklärung alle Kirchenväter, die unserer Stelle Erwähnung thun, und die späteren Ausleger überein. Mehrere Väter, wie Justinus, Ephräm, Tertullian, Irenäus, Hieron. u. A. finden darin, dafs der Stein als ein vom Berge sich losreifsender bezeichnet wird, eine Hinweisung darauf, dafs Christus nicht aus menschlichem Samen seinen Ursprung habe. Justinus schreibt dial. c. Tryphone Nr. 76 : *τὸ γὰρ ὡς υἱὸν ἀνθρώπου εἰπεῖν, παινόμενον μὲν καὶ γενόμενον ἄνθρωπον μηνύει, οὐκ ἐξ ἀνθρωπίνου δὲ σπέρματος*

ὑπάρχοντα δηλοῖ. Καὶ τὸ λίθον τοῦτον εἰπεῖν ἄνευ χειρῶν τμηθέντα (Dan. 2, 34), *ἐν μυστηρίῳ τὸ αὐτὸ κέκραγε· τὸ γὰρ ἄνευ χειρῶν εἰπεῖν αὐτὸν ἐκτετμῆσθαι, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνθρώπινου ἔργον, ἀλλὰ τῆς βουλῆς τοῦ προβάλλοντος αὐτὸν πατρὸς τῶν ὅλων θεοῦ.* Tertullian adv. Judaeos c. 3: „cuius (populi Christiani) mons Christus est, sine manibus concidentium praecisus, implens omnem terram, apud Danielem (II, 35) ostensus“. Ephräm fügt den Worten: ܟܐܦܐ ܕܠܐ ܒܐܝܕܝܢ ܐܬܚܙܝ *der Stein, welcher ohne Hände abgerissen ist*, zur Erklärung bei: ܗܘ ܡܪܢ ܕܐܬܟܪܟ ܒܡܟܟܘܬܐ ܘܐܬܝܠܕ ܟܐܦܐ ܡܢ ܛܘܪܐ ܕܐܦ ܗܘ ܐܝܟ ܟܐܦܐ ܡܢ ܛܘܪܐ ܐܝܬ ܒܗ ܡܢ ܙܪܥ ܐܒܪܗܡ *denn dieser ist unser Herr, der in der Niedrigkeit geboren ist, wie ein Stein vom Felsen*, d. i. *vom Geschlechte des Hauses* (der Familie) *Abrahams.* Irenäus schreibt lib. IV. cont. haeres. c. 26, n. 2, p. 325: „Si ergo deus magnus significavit per Danielem futura, et per filium confirmavit; et Christus est lapis, qui praecisus est sine manibus, qui destruet temporalia regna, et aeternum inducet, quae est iustorum resurrectio; *resuscitabit*, ait, *deus coeli regnum, quod in aeternum nunquam corrumperetur*“. Im Vorhergehenden Nr. 1 zeigt Irenäus mit Beziehung auf Dan. 2, 33. 34. 41—45, dafs von der Ankunft unseres Herrn an die Weltreiche werden zerstört werden. — Hieronymus bemerkt zu V. 40 ff.: „Sicut enim in principio nihil romano imperio (i. e. quarto) fortius et durius fuit; ita in fine rerum nihil imbecillius: quando et in bellis civilibus, et adversum diversas nationes, aliarum gentium barbarum indigemus auxilio. In fine autem horum omnium regnorum auri, argenti, et ferri, abscissus est lapis dominus atque salvator, sine manibus, id est, absque coitu et humano semine, de utero virginali; et contritis omnibus regnis factus est mons magnus, et implevit universam terram: quod Judaei et impius Porphyrius male ad populum referunt Israel, quem in fine saeculorum vo-

lunt esse fortissimum, et omnia regna conterere, et regnare in aeternum". Nach Chrysostomus homil. 39 in epist. I ad Corinth. 15, 11 bezeichnen Dan. 2, 44 ἡ βασιλεία αὐτοῦ, βασιλεία αἰώνιος, ἣ τις οὐ ῥαρελεύσεται das ewige Reich des Sohnes Gottes.

Dafs an unserer Stelle Daniel von Christo und seinem Reiche weissage, nehmen nach dem Vorgange dieser Kirchenschriftsteller auch andere Väter und fast alle christliche Ausleger, wie Corn. a Lapide, Tirin, Calmet, Allioli, Dereser, Loch-Reischl u. A., an. Daniel nennt dieses *geistige* Reich ein *ewiges* im Gegensatze zu allen Weltreichen, die, wie das chaldäische, medopersische, griechische, römische u. a. ein Ende haben. Das Reich Gottes, was Christus gegründet, dauert selbst nach dem Weltende im Reiche der Seligen, in der glorreichen Kirche fort (5).

Mehrere jüdische Ausleger haben diese Stelle zum Beweise gebraucht, dafs der Messias noch nicht gekommen sei. Sie sagen : dieser Stein soll die Bildsäule von Gold, Silber, Erz und Eisen zermalmen, d. i. die Reiche der Chaldäer, Perser, Griechen und Römer zerstören; allein wir finden, dafs das Reich der Römer noch nicht zerstört ist und noch besteht : also ist dieser Stein, d. i. der Messias, der jenes zerstören soll, noch nicht gekommen.

---

(5) „Quintum hoc regnum Christi est", schreibt Corn. a Lapide, „quod alia omnia regna evertit, non quoad temporale regimen, sed quoad idololatriam, aliaque vitia, omniaque sibi et suae fidei ac obedientiae subiecit. Unde hoc regnum, non temporale est, sed spirituale et aeternum, quod inchoatur hic per fidem et gratiam, atque in coelo consummabitur per gloriam. Licet enim Christus, qua homo, ob gratiam et dignitatem unionis hypostaticae cum Verbo, esset etiam temporalis rex orbis, imo rex regum et monarcha mundi, tamen ipse hoc regno et hac potestate regali uti noluit, sed tantum regno et potestate sua spirituali. Unde hoc spirituale eius regnum tantum inculcat Daniel aliique prophetae".

Wollte man auch das messianische Reich im jüdischen Sinne fassen, so würde jene Beweisführung, da das römische Reich nicht mehr existirt, jetzt jedenfalls nichtig sein. Das messianische Reich ist aber kein solches, welches andere Reiche durch die Gewalt der Waffen zerstört, sondern ein *geistiges*, welches alle Völker und Reiche durch die Lehre des Evangeliums und die wirksamen Gnadenmittel geistig sich unterwirft, das Heidenthum und den Götzendienst überwindet und selbst den Teufel und seine Macht besiegt. Christus, der Befreier von Sünde und Irrthum, befreit die Menschheit aus der geistigen Sklaverei und giebt seinen treuen Verehrern die Macht und den Willen, das Reich des Irrthums und der Sünde zu bekämpfen und zu besiegen. Dieses Reich soll auch nach anderen Weissagungen ein Weltreich werden und alle Völker umfassen und ewig dauern. Der Ausspruch Daniels würde daher auch dann seine Wahrheit behalten, wenn das römische Reich noch jetzt fortdauerte. Wo Christus als Herr und König erkannt und verehrt wird und seine Gebote erfüllt werden, besteht sein Reich. Wenn das Reich als ein solches geschildert wird, welches alle andere Reiche zertrümmert, so kann dieses offenbar nur so gefafst werden, dafs es alle Völker, welcher irdischen Macht sie auch unterthan sein mögen, der Lehre und den Geboten Christi unterwirft, und dafs es durch deren Annahme und Befolgung über dieselbe geistig herrscht und ihr Herr ist (6). Einige Ausleger haben zur Widerlegung der

(6) Corn. a Lapide antwortet auf jenen Einwurf der Juden: „Primo, Theodor. hic, et Tertull. libr. extremo contra Judaeos, Christum non nunc, sed in fine mundi, puta in die iudicii, destructurum omnia regna mundi, nimirum plane et perfecte. Verum amplius aliquid vult Daniel: scilicet id eum facturum in primo suo adventu, mox a sui ortu. Respondeo ergo, Messiam contrivisse haec omnia imperia, non quoad temporale et terrenum dominium, quod parvi est momenti; sed quoad mysticum et spirituale, quo per gentilismum et

jüdischen Auffassung mit Theodoret, Tertullian u. A. unsere Stelle vom Reiche der Seligen erklärt. Diese Auffassung ist aber unzulässig, indem es nach dem Gesagten keinem Zweifel unterliegt, dafs Daniel das messianische Reich in seiner ganzen Dauer im Auge hat.

Die Worte : *in den Tagen dieser Könige* (nicht *Reiche*, wie Hieron. hat) *wird der Gott des Himmels ein Reich errichten*, können so gefafst werden, dafs dieses Reich während der Herrschaft der Könige des vierten (römischen) Weltreiches, von welchem V. 40—44 die Rede ist und welches sich theilt, entstehen und ewig dauern soll. Für diese Auffassung spricht, dafs dieses ewige Reich alle anderen Reiche zermalmen soll, und jene drei Weltreiche, das chaldäische, persische und macedonische, zur Zeit Christi bereits zerstört waren. Dafs das Reich Christi das römische Reich und die aus demselben hervorgegangenen Reiche überwunden und sich unterworfen hat, lehrt die Geschichte. Das römische Reich und die aus demselben hervorgegangenen sind es zunächst, in welchen das

---

idololatriam dominabantur tam mentibus, quam corporibus hominum, eosque daemoni, inferno et poenis aeternis mancipabant : quae tyrannis erat acerbissima, sub qua duram servitutem serviebant omnes gentes, gementes sub eius iugo. Hanc tyrannidem evertit Christus, hominesque hoc eorum servitutis iugo liberavit, dum eos suae fidei subiciens, in dei gratiam, libertatem, et salutem aeternam asseruit. Regnum ergo Christi non est caducum et terrenum, sed stabile et coeleste; regnum enim Christi est ecclesia. Id ita esse patet primo, quia lapis hic quem vidit Daniel, cum esset parvulus, non poterat tantam statuae molem ex aere, ferro, auro et argento compactam prosternere physice et corporaliter : ergo mystice et spiritualiter, ac symbolice (est enim haec visio tota symbolica) id accipiendum est, nimirum ut significet, quod Christus humilis et pauper sua humilitate, mundique contemptu deiecturus esset in mentibus fidelium per totum orbem, omnem ambitionem, pompam et fastum humanae gloriae et concupiscentiae, quam ingens haec statua ostentatione, mole et pretio metallorum praesentabat". Die übrigen Gründe, die Corn. a Lapide zur Bestreitung der jüdischen Auffassung anführt, sind ohne Gewicht, weshalb wir sie unerwähnt lassen.

Christenthum verbreitet und Christus als Herr und König verehrt wurde. Wenn von dem Reiche Christi auf ähnliche Weise gesprochen wird, wie von den übrigen, von welchen immer das folgende das vorhergehende zerstören soll, so hat das nichts Auffallendes; denn auch sonst werden oft die geistigen Siege als weltliche geschildert, vgl. Ps. 2. 45. 110. Wie David, Salomo und Beider Reiche als Typus des Messias und seines Reiches dienen, so kann dieses in Betreff des fünften Weltreiches auch der Fall sein. Als einen schwachen Anfang des Reiches Gottes kann man die Wiederaufrichtung des jüdischen Staates nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exile und die Wiedereinführung des Tempelcultus und der früheren Gottesverehrung ansehen. Betrachtet man die alttestamentliche und die neutestamentliche Theokratie als eine Einheit, so konnte das : *in jenen Tagen* auch auf die dem Christenthum vorhergehenden Weltreiche bezogen werden. Das Christenthum soll auch diejenigen Völker sich unterwerfen, welche Unterthanen der früheren Weltreiche waren.

חֲבַל bezeichnet in Pael *verderben, vernichten, zerstören* (Dan. 4, 20; Esr. 6, 12), in Ithp. *zu Grunde gehen, zerstört, vernichtet werden* (Dan. 6, 27; 7, 14). Das nur im Chald. und Syr. als Zeitwort vorkommende שְׁבַק, ܫܒܩ *lassen, zurücklassen* (Dan. 4, 12. 20. 23), bezeichnet in Ithpe. *gelassen, überlassen werden.* Abgeleitete Nomina im Hebräischen sind aber יִשְׁבָּק *Verlassender*, mit welchem Namen ein Sohn Abrahams und der Ketura (1 Mos. 25, 2) genannt wurde. Der Name שׁוֹבֵק *Verlassender* findet sich

Nah. 10, 20. — דְּקַק (hebr. דָּקַק, arab. دَقَّ *zerschlagen, zermalmen*) bezeichnet *zermalmt sein* (Dan. 2, 35), in Aph. הַדֵּק *zermalmen, zertrümmern* (Dan. 2, 34; 7, 7. 19). — Das Chald. סוּף (im Hebr. in Kal *ein Ende nehmen, aufhören* [Jes. 66, 17; Esth. 9, 28; Ps. 73, 9]) kommt Dan. 4, 30 von dem Erfülltwerden einer Weissagung vor, in Aph. bezeichnet es aber, wie im Hebr. הֲסִיף (Zeph. 1, 2. 3;

Jer. 8, 13) *einer Sache ein Ende machen, vernichten.* — כָּל־קָבֵל דִּי eig. *Alles wegen dessen*, d. i. *eben deshalb weil* für *weil, wie, quemadmodum.* Schwierigkeit macht das ה mit Mappik in מַלְכוּתָהּ, weil es ein Suffix wäre, welches auch Theodotion und Hieronymus ausdrücken (ἡ *βασιλεία αὐτοῦ*, *regnum eius*). Ist diese Lesart die ursprüngliche, so mufs man das Suffix des Femininums auf מַלְכוּ beziehen und dieses in der Bedeutung *Herrschaft, potestas, maiestas* fassen. Auf Gott bezogen müfste מַלְכוּתֵהּ gelesen werden. In mehreren Codd. wird aber ה ohne Mappik מַלְכוּתָה gelesen und ist dann Endung des stat. emphat. *jenes Reich.*

Dan. 7, 13. 14. 18. 21. 22. 26. 27.

Diese messianische Stelle findet sich in der Erzählung eines nächtlichen *Traumgesichtes* (חֶלְמָ֥ם חֲזָה), worin Daniel vier grofse Thiere (7), einen Löwen mit Adlerflügeln (8), einen Bären mit drei Ribben im Maule (9), einen Parder mit vier Flügeln und vier Köpfen (10) und ein viertes Thier

---

(7) Sinnbilder von vier grofsen Weltmonarchieen, wie die Bildsäule Kap. 2, 31 ff.

(8) Sinnbild des chaldäischen oder assyrisch-chaldäischen Reiches und des mächtigen babylonischen Königs Nebucadnezar, der ebenso Jerem. 48, 49; 49, 22 und Ezechiel 17, 3 versinnbildet wird.

(9) Sinnbild des medisch-persischen Reiches, welches die drei Reiche der Chaldäer, Meder und Perser in sich vereinigte. Viele Ausleger verstehen unter dem Bären das *medische* unter Darius. Dagegen spricht aber, dafs Dan. 8, 3. 4 unter dem Symbol des Widders mit zwei Hörnern das medisch-persische Reich als *ein* Reich vorkommt.

(10) Sinnbild der macedonisch-griechischen Monarchie Alexanders des Grofsen, welche sich nach dessen Tode in vier Reiche, das Macedonische unter Antipater, das Aegyptische unter Ptolomäus, das Syrische unter Seleucus und das Kleinasiatische unter Lysimachus theilte. Alexander eroberte mit grofser Schnelligkeit einen grofsen Theil des

von schrecklichem Aussehen, mit grofsen eisernen Zähnen und zehn Hörnern (11), zwischen welchen ein Horn mit Augen wie Menschenaugen, und ein prahlerische Reden führender Mund (12) hervorkam, aus dem Meere hervorsteigen, und dann einen betagten Greis mit schneeweifsem Kleide und Haupthaare wie von reiner Wolle sah, der auf einem Throne safs, welcher wie Feuer lodernde Räder hatte. Derselbe war von einer zahllosen Menge umgeben und setzte sich zum Gerichte und öffnete Bücher. Das prahlerische Thier wurde getödtet, sein Leib ins Feuer geworfen und verbrannt (V. 1—11). In diesem nächtlichen Gesichte sah Daniel ferner Jemand in der Gestalt eines Menschensohnes in den Wolken des Himmels kommen, welcher sich jenem betagten Greise nahte und sich vor ihn stellte (V. 13. 14). Es wurde ihm eine ewige Herr-

---

Orients und breitete seine Herrschaft nach verschiedenen Weltgegenden aus. Nach anderen Auslegern soll der Parder Symbol des persischen Reiches sein.

(11) Sinnbild des römischen Reiches in seiner mehrfachen Gestalt und mit seinen dem Christenthum feindlichen Herrschern, welche die runde Zahl 10 bezeichnen. Nicht wenige Ausleger, wie Rosenm., verstehen unter dem vierten Thiere das macedonisch-griechische Reich, welches Alexander der Grofse gründete, und unter den 10 Hörnern die Könige *Antigonus*, *Demetrius Poliorcetes*, *Ptolemäus Lagi*, *Ptolemäus Philadelphus*, *Ptolemäus Evergetes*, *Ptolemäus Philotor*, *Ptolemäus Epiphanes*, *Ptolemäus Philometor*, *Antiochus* der Grofse, *Seleucus Philopator*, welche nach *Alexander* bis *Antiochus Epiphanes* Palästina beherrscht haben, Justin lib. 15, Plutarch im Demetrius, Diodorus Siculus lib. 19. 20, Polybius lib. 5, Josephus Antt. 12. Nach Amner in seinem Versuche über die sämmtlichen Weissagungen Daniels S. 89 sollen die 10 Könige 1) *Ptolemäus*, 2) *Seleucus*, 3) *Ptolemäus Philadelphus*, 4) *Antiochus Theos*, 5) *Ptolemäus Evergetes*, 6) *Seleucus Callinicus*, 7) *Antiochus* der Grofse, 8) *Ptolemäus Philopator*, 9) *Ptolemäus Epiphanes* und 10) *Seleucus Philopator* genannt sein.

(12) Sinnbild einer dem Reiche Gottes besonders feindlichen Macht, welche in dem Reiche des Antichristes ihre gröfste Wirksamkeit erhält. Eine der gröfsten dem Christenthum feindlichen Mächte ist der Muhammedanismus.

schaft, Ehre und Reich gegeben, und ihm sollen alle Völker, Nationen und Sprachen dienen. Die ihm dienenden Völker sind die Heiligen des Höchsten, welche das Reich auf ewige Zeiten behalten (V. 18). Jener betagte Greis verschafft den Heiligen des Höchsten, welche jenes Horn (einen König nach V. 24) bekriegen und besiegen, zur bestimmten Zeit ihr Recht, dafs sie ihr Reich behaupten (V. 21. 22). Nachdem jenem Könige, welcher den Höchsten lästert und die Heiligen einige Zeit hart bedrückt, die Herrschaft genommen und derselbe verachtet ist, wird das Reich, die Herrschaft und die Gewalt dem heiligen Volke des Höchsten über alle Reiche der Welt gegeben und diesem Reiche werden alle Reiche dienen und gehorchen. — Wir besprechen hiervon nur den messianischen Theil.

Die ersten Verse, welche wir für messianisch halten, sind die Verse 13 und 14. Daniel schreibt hier: חָזֵה הֲוֵית בְּחֶזְוֵי לֵילְיָא וַאֲרוּ עִם־עֲנָנֵי שְׁמַיָּא כְּבַר אֱנָשׁ אֲתָה הֲוָא וְעַד־עַתִּיק יוֹמַיָּא מְטָה וְקֻדָּמוֹהִי הַקְרְבוּהִי׃ וְלֵהּ יְהִב שָׁלְטָן וְיָקָר וּמַלְכוּ וְכָל עַמְמַיָּא אֻמַיָּא וְלִשָׁנַיָּא לֵהּ יִפְלְחוּן שָׁלְטָנֵהּ שָׁלְטָן עָלַם דִּי־לָא יֶעְדֵּה וּמַלְכוּתֵהּ דִּי־לָא תִתְחַבַּל׃ *Ich schaute im Nachgesichte, und siehe! mit den Wolken des Himmels kam einer wie eines Menschensohn und nahte sich dem Alten der Tage (dem Betagten), und man brachte ihn vor denselben; und ihm ward Herrschaft und Majestät (Ehre, Herrlichkeit) und Königthum (Königreich) gegeben, dafs alle Völker und Nationen und Sprachen (Zungen) ihm dienen; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, welche kein Ende nimmt, und sein Königthum wird nicht zerstört werden.*

Diese Worte, der Zusammenhang und die Parallelstellen lassen es nach unserer Ueberzeugung gar nicht zweifelhaft, dafs der hier mit den Wolken des Himmels Kommende der Gottmensch Christus oder der Messias, der grofse Nachkomme Davids, ist, dessen Reich alle Völker der Erde umfassen und ewig dauern soll. Für diese Auf-

fassung spricht das Kommen mit den Wolken des Himmels, also von Oben, wodurch die Erhabenheit und Herrlichkeit des Erscheinenden vor allen Menschen bezeichnet wird. Der Messias erscheint hier mit einer Wolke umgeben, wie einst Jehova und der Engel Jehovas in einer Wolken- und Feuersäule, als er die Israeliten durch die arabische Wüste führte (2 Mos. 40, 31), und später im Tempel, welchen eine Wolke erfüllt (1 Kön. 8, 10. 11, vgl. Ezech. 10, 4; Jes. 6, 1 ff.; Matth. 24, 30; Offenb. 1, 7; 14, 14). Nah. 1, 3 heifst es „Jehovas Pfad ist in Sturmessausen und Ungewitter *und Gewölk ist der Staub seiner Füfse* (וְעָנָן אֲבַק רַגְלָיו)". Auch erscheint nach Homer, Il. V, 186; Horaz, Od. I, 2. 3 die Gottheit in den Wolken. Dafs der aus den Wolken des Himmels Erscheinende als ein mit *göttlicher* Macht und Herrlichkeit Ausgerüsteter bezeichnet wird, ist auch die Meinung der Juden. Diese Darstellung findet sich auch in den sibyllinischen Büchern, wo es in der Schilderung des Messias (t. II, p. 277 ed. Gall.) heifst :

ἥξει ἐν νεφέλῃ πρὸς ἄφθιτον ἄφθιτος αὐτός
ἐν δόξῃ Χρίστος σὺν ἀμύμοσι ἀγγελτῆρσι
καὶ καθίσει κ. τ. λ.

Aus unserer Stelle entnehmen auch die Juden das Epitheton ענני *nubivagus* zur Bezeichnung des Messias, siehe C. B. Michaelis, de nominibus Christi humanam ipsius naturam designantibus, §. 7; Bengel's Archiv für Theologie, Th. VIII, S. 24. — Dadurch, dafs der Erscheinende als Menschensohn erscheint, wird zwar auf seine Niedrigkeit hingewiesen, allein dadurch, dafs er mit den Wolken kommt, zugleich auf seine Erhabenheit und Herrlichkeit. Es ist daher willkürlich, wenn Bertholdt z. d. St. und Christol. Jud. p. 31 in der Bezeichnung *Menschensohn* keinen Gegensatz finden will, oder wenn Ew. (comment. in Apoc. p. 99) hier einen Gegensatz zu den Engeln annimmt, die sich der Prophet von der menschlichen Gestalt verschieden gedacht habe. Es erscheint

aber auch unserem Propheten 8, 16 ff.; 9, 21; 10, 10 ff. der Engel Gabriel wie ein Mensch.

Für unsere Erklärung spricht auch 2) die Uebertragung der höchsten Herrschaft, Macht und Ehre. Die Herrschaft soll eine ewige sein und sich über alle Völker der Erde erstrecken. Diese Dauer und dieser Umfang des Reiches wird sonst nur dem messianischen Reiche zugeschrieben; weshalb auch in unserer Stelle nur von demselben die Rede sein kann. Für diese Erklärung spricht ferner 3) der Ausspruch Christi selbst, indem er den Namen *Menschensohn* daraus entlehnt, Joh. 3, 3 (vgl. Tholuck, Commentar z. Ev. Joh.) und die Erklärung der jüdischen und der älteren und der meisten neueren christlichen Ausleger. Selbst der hitzige Bekämpfer des Christenthums, Porphyrius, hat sich bei unserer Stelle in Verlegenheit befunden, indem er sie in seiner Auslegung übergeht, wie aus der Frage des Hieronymus erhellt: hoc cui potest hominum convenire, respondeat Porphyrius u. s. w. Dafs der Verfasser des Buches Henoch aus unserer Stelle die Bezeichnung *Menschensohn* für den Messias entnommen, Kap. 46 u. 61, ed. Lawrence, Oxonii 1821, sowie den Namen *Gottessohn*, Kap. 10, 4 und Ps. 2, 7 (vgl. Esr. 13, 37. 52; *Sohar* z. Jes. 19, 1), ist nicht zweifelhaft (13). Jarchi bemerkt: וְזֶה מֶלֶךְ הַמָּשִׁיחַ *dieses ist der*

(13) Im Kap. 46, 1 f. spricht Henoch: „Da sah ich den Alten der Tage, dessen Haupt weifs war wie Wolle, und mit ihm einen Andern, der einem Menschen glich. Sein Ansehen war voll Huld, gleich einem der heil. Engel. Alsdann fragte ich meinen Führer, der mir jedes Geheimnifs in Betreff des *Menschensohnes* offenbarte: Wer derselbe und woher er sei und warum er den Alten der Tage begleite? Der Engel antwortete und sprach: Diefs ist der *Menschensohn*, dem Gerechtigkeit zukommt und bei dem sie gewohnt hat, und welcher enthüllen wird alle Schätze dessen, was verborgen ist; denn der Herr der Geister hat ihn erkoren, und sein Loos überstrahlet das Loos Aller vor dem Herrn der Geister in ewiger Reinheit. Dieser *Menschensohn*, welchen du siehest, soll aufjagen die Könige und Gewaltigen von ihren

König Messias, Saadias : זהו מָשִׁיחַ צִדְקֵנוּ *dieses ist der Messias unserer Gerechtigkeit*, Jos. Jochnides : הוה משיח צדקנו אשר יגיע לפני י"י. Im Sanhedrin des Talmuds, fol. 98, 1,

---

Lagern, und die Mächtigen von ihren Thronen, er wird lösen die Zäume der Starken (wahrscheinlich die Zäume, welche die Heiden den Kindern Israel angelegt haben, daher s. v. a. er wird der Unterdrückung ein Ende machen) und in Stücke brechen die Zähne der Sünder. Er wird Könige von ihren Thronen und Herrschaften stofsen, weil sie nicht huldigen und lobpreisen und sich beugen vor Dem, der ihnen ihre Reiche verliehen hat. Die Mächtigen wird er zu Boden schlagen und Verwirrung über sie bringen. Finsternifs soll ihre Wohnung, Würmer ihr Bett sein, und doch sollen sie keine Hoffnung haben, von diesem ihrem Bette je wieder aufzustehen, weil sie den Namen des Herrn der Geister nicht gepriesen haben, u. s. w." Der Ausdruck Menschensohn findet sich auch Kap. 48, 2; Kap. 61, 10. 13. 17; Kap. 62, 15; Kap. 68, 38—41; Kap. 69, 1. Das gleichbedeutende Wort *Weibessohn* wechselt mit ersterem ab 61, 9. Sonst nennt er ihn auch den *Auserwählten* Kap. 40, 5; Kap. 45, 3. 4; Kap. 48, 6; 2, 4; Kap. 50, 3. 5; Kap. 51, 5. 10; Kap. 54, 5; Kap. 60, 7. 10. 13; Kap. 61, 1, ferner den *Messias* Kap. 48, 11; Kap. 51, 4, und den *Sohn Gottes* Kap. 104, 6. 2. Dafs nur von einem göttlichen Wesen so gesprochen werden kann, unterliegt keinem Zweifel. Dafs der Menschensohn schon vorweltlich war, erhellt aus Kap. 48, 2 u. ff. „In dieser Stunde ward angerufen des Menschen Sohn bei dem Herrn der Geister und sein Name vor dem Alten der Tage. Ehe die Sonne geschaffen ward und die Zeichen (des Himmels), ehe die Sterne entstanden, ward sein Name angerufen vor dem Herrn der Geister. Er wird der Stab der Gerechten und Heiligen sein, auf den sie sich stützen, ohne zu fallen, er wird sein das Licht der Völker (Jes. 49, 6), — der Auserwählte, der Verborgene war bei ihm (dem Alten der Tage), ehe die Welt geschaffen wurde, und in alle Ewigkeit (wird er leben)". In demselben Sinne heifst es Kap. 61, 10 : „Dann sollen die Könige, die Fürsten und Alle, so Macht besitzen auf Erden, ihn preisen, dem die Herrschaft über Alles gebührt, der aber verborgen war bis jetzt, denn von Anfang an war des Menschen Sohn (bei Gott), aber verborgen". Er heifst auch dort der Verborgene, weil er sich erst am Ende der Zeiten den Gläubigen offenbart. Der Geist Gottes wohnt in höchster Fülle auf ihm. Kap. 48, 6 u. f. heifst es : „Weisheit ist ausgegossen gleich Wasser, und Glorie umgiebt ihn für und für, denn mächtig ist er aller Geheimnisse der Gerechtigkeit. — Der Auserwählte steht vor dem Herrn der Geister, seine Herrlichkeit dauert von Ewigkeit zu Ewigkeit, seine Macht von Geschlecht zu Geschlecht. Auf ihm

wo unsere Stelle mit Sach. 9, 9 verbunden wird, heifst es: „si boni sunt Israelitae, tunc veniet in nubibus coeli, si vero non boni, tunc inequitans asino". — Justinus führt

---

wohnt der Geist des Verstandes und der Weisheit, der Geist der Lehre und der Kraft, der Geist derer, welche schlafen in Gerechtigkeit (des Abraham, Moses u. s. w.), er wird richten das Verborgene. — Das vierte Buch Esra nennt den Messias auch Sohn Gottes und läfst ihn im Himmel leben, ehe er auf Erden erscheint. Kap. 14, 7, wo der lateinische Text verdorben ist, spricht nach dem abyssinischen und arab. Texte Gott zu Esdras: auferent et ab hominibus, et manebis porro cum filio meo, ubi existunt ii, qui sunt sicut tu, neque quo finiatur mundus". Diese Lehre findet sich schon Ps. 72, 5. 7 (LXX); Ps. 110, 1 ff. (LXX); Jes. 9, 6 (LXX und Chald.). Dafs der Messias ein himmlisches Wesen sei, findet sich noch bei späteren Juden, nur hat diese Lehre im Talmud keine Vertreter, weil die Nachkömmlinge der Pharisäer dem politischen Begriffe zugethan waren. Nach Bereschit Rabba des Moses Haddarschan über 1 Mos. 28, 10 bei Raymund Martini ist der Messias höher als die Patriarchen (Jes. 52, 13), als Abraham (1 Mos. 14, 22), als Moses (4 Mos. 11, 12), erhabener als die Engel des Dienstes (Ezech. 1, 18). Im Midrasch Tanchuma (S. 53 c. der Krakauer Ausgabe) heifst es: „scriptum est (Jes. 52, 13) *ecce prosperabitur servus meus.* Hic est rex Messias, qui extolletur et elabitur et altus erit valde. Extolletur super Abrahamum, de quo scriptum est (Gen. 14, 22): *sustuli manum meam.* Elevabitur super Mosem, de quo scriptum est (Num. 11, 12): *dixit mihi eleva ipsum in sinum tuum!* Altus erit supra angelos ministerii, de quibus dicitur (Ezech. 1, 18): *altitudo ipsis.* Hinc effatum illud (Zachar. 4, 7): *quis es? o mons magne!* scilicet quia Messias maior est patribus". Bereschit Rabba über 1 Mos. 2, 9 bei R. Martini a. a. O. S. 419 heifst es: „In horto Eden (vel paradiso) septem domus aedificatae sunt, quarum quaelibet patet duodecim millia milliaria in longitudinem et decem millia milliaria in latitudinem. — Domus autem quinta aedificata est de lapidibus onychinis. — Habitant autem in ea Messias filius David et Elias. In illa domo est thalamus de lignis Libani, quem exstruxerunt Moses et Aaron in deserto, et habitaculum coronatum argento, cuius pulvinar aureum, cuius cella purpurea. Et in medio thalami Messias filius David". Hiernach wohnte also der Messias, bevor er in die Welt kam, im Paradiese. Dafs er vor der Welt erschaffen sei, bezeugt der Midrasch Tillim zu Ps. 93, 2: „Rex Messias ascendit in cogitationem dei sanctissimi ante creationem mundi, prout scriptum est (Ps. 72, 17): *ante solem* יִנּוֹן (germinare faciet) *nomen eius.* Ante solem excitavit nomen

unsere Stelle Dial. c. Tryph. n. 76 und n. 79 an, wo er sie von Christus erklärt, der zwar als Menschensohn erschienen, aber nicht aus menschlichem Samen entstanden sei. In der ersteren Stelle heifst es : „*Ὅταν γὰρ ὡς υἱὸν ἀνθρώπου λέγῃ Δανιὴλ τὸν παραλαμβάνοντα τὴν αἰώνιον βασιλείαν, οὐκ αὐτὸ τοῦτο αἰνίσσεται; Τὸ γὰρ ὡς υἱὸν ἀνθρώπου εἰπεῖν, φανόμενον μὲν καὶ γενόμενον ἄνθρωπον μηνύει, οὐκ ἐξ ἀνθρωπίνου δὲ σπέρματος ὑπάρχοντα δηλοῖ.* Der heil. Ephräm bemerkt zu den Worten : „ich sah wie einen Menschensohn u. s. w. ܐܝܟ ܕܚܙܝܬ ܒܚܙܘܬܝ ܕܒܪ ܐܢܫ ܐܬܐ ܥܡ ܥܬܝܢܐ ܕܫܡܝܐ ܘܥܕ ܥܬܝܩܐ ܐܬܚܙܝ ܠܗ ܘܠܟܠ ܫܘܠܛܢ ܕܥܡܡܐ ܘܐܘܡܬܐ ܘܠܫܢܐ ܢܦܠܘ ܠܗ *die volle Erfüllung ist geschehen durch unseren Herrn, denn ihm ist Herrschaft über alle Völker und Nationen und Zungen ge-*

---

eius, quia ipse (Messias) excitabit dormientes in pulvere. Im Midrasch Tillim zu Ps. 18, 36 : „Dixit R. Juda nomine R. Chamma : in seculo futuro deus S. B. collocavit Messiam ad dextram suam, prout scriptum est (Ps. 110, 1) : *dixit dominus domino meo, sede a dextra mea.* Abrahamum autem collocabit ad sinistram suam". Vgl. Buch Henoch Kap. 50, wonach zur Zeit der Erlösung der *Auserwählte* (der Messias) auf seinem Throne sitzt und jegliches Geheimnifs höchster Weisheit aus seinem Munde geht, indem der Herr der Geister ihn begabt und verherrlicht hat; Kap. 61, 1 u. f., wonach der *Sohn des Weibes* auf dem Throne der Herrlichkeit sitzen wird, und die Könige, die Fürsten und alle Beherrscher der Erde ihm (dem Menschensohn) huldigen werden, indem er jetzt die Herrschaft über Alles hat, der aber früher verborgen war. Nach Kap. 68, 39. 40 sitzt der Sohn des Menschen auf seinem Throne der Herrlichkeit und ist ihm der Haupttheil des Gerichts anvertraut. Nach Pirke Elieser Kap. 11 ist unter den 10 Königen, welche von einem Ende der Welt bis zum anderen geherrscht haben, der neunte Weltgebieter der König Messias, welcher von einem Ende der Welt bis zum anderen herrschen wird, nach den Worten Dan. 2, 35 : „*der Stein, den das Bild zerschlug, ward ein grofser Berg, welcher die ganze Erde füllte*". Als der erste König wird Gott, als der zweite *Nimrod* (1 Mos. 10, 10), der dritte *Joseph* (1 Mos. 45, 57), der vierte *Salomo* (1 Kön. 4, 21), der fünfte *Achab*, König von Israel (1 Kön. 18, 10), der sechste *Nebucadnezar* (Dan. 2, 38), der siebente *Cyrus* (Esr. 1, 2), der achte *Alexander* und als der zehnte Gott, weil unter ihm das Reich wieder zu ihm zurückkehrt (Jes. 44, 6), genannt.

geben. Dieses bezeuge, fügt Ephräm hinzu, Matth. 28, 18: „mir ist vom Vater alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden". Dieses werde auch durch Philip. 2, 10 und durch den Engel Luc. 1, 33 bezeugt.

Dafs hier vom Sohne Gottes die Rede sei, lehrte auch Irenäus lib. IV, cont. haeres. c. 19 (35), n. 11, p. 256, wo er nach Anführung von Dan. 3, 11. 34. 35 schreibt: „Rursum hic idem videtur quasi filius hominis in nubibus coeli veniens, et appropinquans ad veterem dierum, et sumens ab eo universam potestatem et gloriam et regnum. *Et potestas*, inquit, *eius potestas aeterna, et regnum eius non interibit.* Sed et Joannes Domini discipulus in Apocalypsi (1, 12 sqq.) sacerdotalem et gloriosum regni eius videns adventum". Tertullian schreibt adv. Marcionem lib. III, cap. 7: „De quo (Christi) adventu idem prophetes, et ecce cum nubibus coeli, tanquam filius hominis veniens, venit usque ad veterem dierum, aderat in conspectu eius et qui adsistebant, adduxerunt illum, et data est ei potestas regia, et omnes nationes terrae secundum genera, et omnia gloria famulabunda, et potestas eius usque in aevum, quae non auferetur, et regnum eius, quod non vitiabitur, tunc scilicet habiturus et speciem honorabilem et decorem indeficientem super filios hominum. Tempestivus enim, inquit (Ps. 45, 3 sq.), decore citra filios hominum, effusa est gratia in labiis iis, propterea benedixit te deus in aevum". Auch wird cont. Marcionem lib. IV, c. 39 unsere Stelle von Christus erklärt. — Nach Theodoret weissagt Daniel hier die zweite Ankunft des Erlösers, nennt ihn Menschensohn wegen der von ihm angenommenen menschlichen Natur, und bezeichnet sein Reich als ein ewiges. Hieron. bemerkt zu d. St.: „nunc sub persona filii hominis introducitur; ut assumtio carnis humanae significetur in filio dei, iuxta illud quod in actibus Apostolorum (1, 11) legimus: *viri Galilaei quid statis aspicientes in coelum? Hic est Jesus etc.*? Auch führt Chrysostomus adhort. ad Theodorum lapsum n. 11,

homil. 11 cont. Anamaeos, n. 3 u. exposit. in Ps. 110, n. 2 unsere Stelle an und erklärt sie vom ewigen Reiche des Sohnes Gottes. Eusebius findet hier eine Weissagung von der zweiten glorreichen Ankunft des Erlösers und Herrn, demonstr. evang. lib. 9, n. 17, p. 456. Gefolgt sind jenen Vätern Corn. a Lapide, Tirin, Calmet, Braun, Allioli, Dereser, Bade, Loch-Reischl und zahlreiche andere katholische und protestantische Ausleger. Dafs unsere Stelle sich auf den Messias beziehe, erkennen selbst Bertholdt, Gesenius zu Jes. Th. I, S. 365 und 601, de Wette (bibl. Dogm. S. 163, §. 158) und andere rationalistische Ausleger an. Auffallend ist aber, dafs de Wette, der an der angef. Stelle sagt: „Der Messias erscheint als göttliches Wesen in den Wolken des Himmels“ (7, 13. 14), §. 180 diese Lehre als die der Apokryphen bezeichnet: „nichts vom Messias (χρίστος), noch von einem Reiche des Messias oder Gottes“, und in der Einl. ins A. T. §. 255 b. die Christologie (Kap. 7, 13. 14) zu dem „späteren religiös-politischen Geiste des Buches“ rechnet.

Nach einer *zweiten* Erklärung soll *Menschensohn* ein Symbol des Volkes Israel sein. Diese Meinung findet sich schon bei Aben-Esra, der sagt: *filius dei* est populus sanctus Israel, ferner bei Paulus (Comment. z. N. T. III, S. 58), bei J. Jahn (Einl., II, S. 616), welcher die in den Wolken kommende Menschengestalt für ein Bild der Makkabäer, sowie bei Wegscheider, Baumgarten-Crusius (bibl. Theol., S. 380 ff.); jedoch schwankt dieser und ist geneigter für die andere Auslegung. Als Grund für diese abweichende Erklärung wird angeführt, dafs in der Deutung der Weissagung nicht des Messias, sondern nur seines Reiches Erwähnung geschehe. Dafs בַּר אֱנָשׁ ein Symbol des fünften oder des messianischen Reiches sei, weil von einem persönlichen Messias nicht die Rede sei, nimmt auch ein Recensent in der Jenaer Literaturzeitung vom Jahre 1838, Nr. 10, in den Ergänzungsblättern Nr. 80, S. 250. 251

an. Der Grund dieser Darstellung und Nichterwähnung liegt aber in dem ganzen Charakter der Weissagung. Ganz bestimmt spricht aber gegen die Erklärung vom jüdischen Volke, dafs das Kommen mit den Wolken des Himmels die göttliche Abkunft und die göttliche Natur des Messias bezeichnet. Es wäre die gröfste Ungereimtheit, zu sagen, dafs das jüdische Volk göttlicher Natur sei und auf den Wolken des Himmels komme. Auch steht dieser Erklärung ganz entschieden V. 27 entgegen, indem es hier heifst: „des Höchsten Reich ist ein ewiges Reich" u. s. w. Es werden hier Höchster, Menschensohn oder Messias gleichbedeutend genommen und dasselbe von beider Reiche Natur und Beschaffenheit V. 14 und 27 ausgesagt. Es unterliegt demnach keinem Zweifel, dafs nur der Gottmensch Christus das Subject unserer Weissagung ist und mit Unrecht die messianische Erklärung von Bertholdt, Gesen., v. Lengerke, Maurer u. A. verworfen wird. Man kann daher auch nicht sagen, dafs, weil die vier Thiere vier Weltreiche sinnbilden, der *Menschensohn* ein Typus des messianischen Reiches sei. Aber auch dieses zugegeben, so würde doch das Kommen mit den Wolken des Himmels dieses Reich als ein von oben kommendes, als ein göttliches, bezeichnen. Der Gründer dieses Reiches ist aber eine Person, welcher *Schilo* (1 Mos. 49, 10), *starker Gott, Vater der Ewigkeit* (Jes. 9, 5), *Immanuel* (Jes. 7, 14) und Gott (אֱלֹהִים Ps. 45, 7. 8) genannt wird. Weil der mit den Wolken des Himmels Kommende der Gründer des Gottesreiches ist und mit der Ankunft desselben auch dieses den Anfang nimmt, so ist allerdings eine Beziehung auf das messianische Reich vorhanden. — Die Meinung von Grotius, dafs das römische Volk, welches damals keinen König hatte (1 Makk. 8, 26), — filii hominum *privati* — hier zu verstehen sei, verdient kaum der Erwähnung.

Mit den Wolken des Himmels kommen ist s. v. a. mit Wolken umhüllt, auf den Wolken wie auf einem Wagen einher fahrend, Rosenm.: nubibus tanquam curru avectus.

— בַּר אֱנָשׁ bezeichnet wie בֶּן־אָדָם Ezech. 2, 1 und öfters, *Mensch*, hier eine einem Menschen ähnliche Gestalt, vgl. Dan. 2, 10; 4, 29. 30; 6, 8. 13. — Unter dem *Alten der Tage*, עַתִּיק יוֹמַיָּא haben wir hier Gott zu verstehen, der dem Propheten in der Gestalt eines Greises erschien, der nach V. 9. 10 als Richter auf dem Richterstuhle sitzt. — Unter denjenigen, welche dem mit den Wolken des Himmels Kommenden, der einem Menschen glich, zu jenem Greise führten (קֳדָמוֹהִי הַקְרִבוּנִי), haben wir nach V. 16 die Diener, die um den Thron desselben standen, nämlich die Engel, zu verstehen. Man könnte vielleicht הַקְרִבוּ auch impersonell, *adductus est*, fassen. — Die Vergleichungspartikel כ vor בַּר אֱנָשׁ weiset darauf hin, dafs der Messias zwar Mensch, aber nicht blofs Mensch ist. Da er mit den Wolken des Himmels kommt, so hat er eine übermenschliche Erhabenheit. Vgl. Matth. 22, 43; Apoc. 14, 14. — Das פְּלַח bezeichnet im biblischen Chaldäismus, wie Carpzov richtig bemerkt, ein religiöses Dienen und wird Dan. 3, 12. 14. 17. 18. 28; Esr. 7, 19 im gottesdienstlichen Sinne gebraucht.

Nachdem Daniel bemerkt, dafs er einen vor dem Greise stehenden Engel um die Deutung des Traumgesichts gefragt und dieser ihm geantwortet habe, dafs die grofsen Thiere vier Reiche bezeichneten, welche auf der Erde bestehen sollen, fährt er V. 18, wo er die weitere Deutung des Gefragten anführt, mit den Worten fort: וְיִקְבְּלוּן מַלְכוּתָא קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין וְיַחְסְנוּן מַלְכוּתָא עַד־עָלְמָא וְעַד עָלַם עָלְמַיָּא *Aber die Heiligen des Höchsten werden das Reich bekommen und das Reich besitzen in alle Ewigkeit* (eig. *bis in Ewigkeit und bis in Ewigkeit der Ewigkeiten*).

Nach dem Zusammenhange und anderen Stellen können die Heiligen nur die treuen Verehrer des einen wahren Gottes aus dem Juden- und Heidenthum und nicht Engel sein. Das Gottesreich, was schon im alten Bunde im Bundesvolke seinen Anfang nahm, im Christenthum erst

durch die Bekehrung der Heiden sich über alle Länder der Erde verbreitete, soll eine ewige Dauer haben, weshalb es die im Himmel triumphirende Kirche mit einschliefst, vgl. 1 Petr. 2, 9. In diesem ewigen Königthume oder Gottesreiche werden nach V. 27 selbst die Könige und Beherrscher der Völker treue Bürger und Diener sein. Als *Reich Gottes* und *Himmelreich* wird auch im N. T. die Kirche Christi Matth. 3, 2; 4, 17. 23; 12, 28; Makk. 1, 14. 15; 4, 11; Luc. 4, 43; 8, 1 bezeichnet. Da die Heiligen das Reich ewig besitzen sollen, so können sie nicht, wie Ephräm meint, die Makkabäer sein, welchen Gott Kräfte und Waffen zur Besiegung der Feinde gegeben habe. — עֶלְיוֹנִין ist hier Majestätsplural wie אֱלֹהִים. Die alten Uebersetzer, der Alex., Theodot., der Syr., Hieron., der Arab. haben es daher richtig im Singular *ὑψίστου*, ܡܪܝܡܐ, altissimi, العَلِىُّ wiedergegeben. Die Heiligen sollen nicht wie jene vier Thiere das Reich verlieren, sondern es auf ewig besitzen. — Hieron. hat zur Verdeutlichung dei dem altissimi vorgesetzt. — Das in Peal ungebräuchliche חֲסֵן hebr. חָסֵן *stark, mächtig, kräftig sein* (im Targ.), arab. حَصَنَ, syr. ܚܣܢ *fest, hart, stark sein* bezeichnet in Aphel *Besitzthum geben, in Besitz haben, besitzen.*

Nachdem V. 19. 20 Daniel bemerkt, dafs er eine genaue Kenntnifs vom vierten Thiere mit eisernen Zähnen und ehernen Klauen und mit den zehn Hörnern auf dem Kopfe, unter welchen ein Horn mit Augen und einem lästernden Maule heraufstieg, von Einem derjenigen, welche den Alten der Tage umgeben, begehrt habe, fährt er V. 21 u. 22 fort : חָזֵה הֲוֵית וְקַרְנָא דִּכֵּן עָבְדָא קְרָב עִם־קַדִּישִׁין וְיָכְלָה לְהֹן : עַד דִּי־אֲתָה עַתִּיק יוֹמַיָּא וְדִינָא יְהִב לְקַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין וְזִמְנָא מְטָח וּמַלְכוּתָא הֶחֱסִנוּ קַדִּישִׁין *Ich schaute, dafs dieses Horn Krieg führte mit den Heiligen und sie besiegte, — bis dafs der Alte der Tage (der Betagte) kam, und den Heiligen des Höchsten Recht verschaffte* (And. : *das Gericht*

gegeben wurde) und die Zeit eintrat, da die Heiligen das Reich besitzen sollten.

Die Ausleger sind darüber uneinig, wer durch das Horn, welches Krieg führte, bezeichnet werde. Mehrere, wie Ephräm, Dereser, Loch-Reischl u. a. verstehen darunter *Antiochus Ephiphanes*, der nach der Einnahme Jerusalems die heil. Gefäfse raubte, das Gesetz, den Sabbath und andere Festtage zu halten verbot, die Beschneidung untersagte, und keine Götter als die seinigen anzubeten erlaubte (1 Makk. 1, 23. 43—53; 2 Makk. 9, 28), Andere, wie Hieron., Theodoret, Allioli, Hengst. u. A. den *Antichrist.* Ist das vierte Thier Symbol des römischen Reiches, wie wir oben höchst wahrscheinlich gemacht haben, so kann das Horn, welches Krieg führt, wenigstens nicht ausschliefslich Antiochus Epiphanes bezeichnen. Sind die Heiligen hauptsächlich die treuen Gottesverehrer der Kirche Christi, so haben wir unter dem Horn eine feindliche Macht zu verstehen, welche das Gottesreich zu vernichten bestrebt ist. Wie die durch Thiere symbolisirten Weltmächte eine gröfsere oder kürzere Zeit umfassen, so kann dieses auch bei dem Horne mit Augen und lästerndem Maule der Fall sein. Symbolisirt das Horn eine Weltmacht, die den treuen Gottesverehrern, insbesondere der Kirche Christi feindlich ist und sie zu vernichten sucht, so hat man nicht nöthig, unter Horn nur *eine* Person anzunehmen, sondern kann es von allen Feinden des Gottesreiches, insbesondere *den* römischen Kaisern, welche die Christen zu vertilgen suchten, verstehen. Zu den Hauptfeinden, die als eine Weltmacht bezeichnet werden, gehörte dann auch der Muhammedanismus, d. i. Muhammed und seine Anhänger, sowie Alles dem Gottesreiche Feindliche, wie da sind Weltsinn, Paganismus, falsche Philosophie, Gnosticismus und Irrlehre. Ein passendes Vorbild bot im alten Bunde Antiochus Epiphanes, der die wahre Religion und deren Anhänger, welche sich seinem Vorhaben widersetzten, zu vernichten suchte und den

Tempel entheiligte. Wie die Edomiter, die Feinde Israels, ein passendes Vorbild der Feinde des Christenthums waren, so war dieses auch der Fall bei Antiochus Epiphanes. Es konnte daher dieser, sowie die Zeit seiner feindlichen Unternehmungen gegen die Gläubigen des Bundesvolkes, als Vorbild in der Schilderung der Feinde der Kirche Christi dienen. Dafs diese Typik in dem Wesen des alten Bundes begründet, haben wir bereits öfters nachgewiesen. Dafs unsere Stelle wenigstens auch auf den Hauptfeind des Christenthums zu beziehen ist, darüber läfst das N. T. keinen Zweifel. So ist es kaum zweifelhaft, dafs Paulus bei seiner Schilderung des Antichristes (2 Thess. 2, 3) selbst die Ausdrücke aus der Schilderung des Antiochus Epiphanes, Kap. 11 entlehnt; dahin gehören ἡ ἀποστασία mit dem Artikel und ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας. Es kann daher selbst die Uebereinstimmung in den Zeitmafsen (7, 25, vgl. 12, 7) nicht wegen der Beziehung auf die Zeiten nach Christus angeführt werden, vgl. Apoc. 12, 6. יְכֵל, יְכַל *können, vermögen*, wie יָכֹל im Hebr. bezeichnet hier mit dem Dativ *besiegen*. — דִּין in stat. emph. דִּינָא *Gericht* wie im Hebr. bezeichnet hier und Dan. 4, 34 *Recht, Gerechtigkeit*, und mit יְהַב *Recht verschaffen*. Für diese Bedeutung spricht der Umstand, dafs der Alte der Tage es ist, welcher die Feinde der Heiligen bekämpft und besiegt. Einige Ausleger nehmen hier דִּינָא in der Bedeutung *Gericht geben* oder *gegeben werden*, weil יְהִיב als Passivum Dan. 7, 11. 12; Esr. 5, 14 vorkommt.

Nachdem der Alte der Tage das vierte Thier mit eisernen Zähnen und zehn Hörnern als ein Symbol eines Reiches, welches die ganze Erde sich unterwirft und zermalmt, und woraus zehn Könige abstammen, und das zwischen den zehn Hörnern hervorgehende Horn als Symbol eines Königs erklärt hat, welcher den Höchsten lästert und die Heiligen bedrückt und mifshandelt, und die Zeit seiner gottlosen Wirksamkeit auf eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit ($3^1/_2$ Jahr) angegeben hat, fährt er V. 26 u. 27

mit den Worten fort : וְדִינָא יִתֵּב וְשָׁלְטָנֵהּ יַעְדּוּן לְהַשְׁמָדָה וּלְהוֹבָדָה עַד־סוֹפָא : וּמַלְכוּתָא וְשָׁלְטָנָא וּרְבוּתָא דִּי מַלְכְוָת תְּחוֹת כָּל־שְׁמַיָּא יְהִיבַת לְעַם קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין מַלְכוּתֵהּ מַלְכוּת עָלַם וְכֹל שָׁלְטָנַיָּא לֵהּ יִפְלְחוּן וְיִשְׁתַּמְּעוּן : *Aber das Gericht wird sich setzen und man wird ihm die Herrschaft nehmen, um sie gänzlich* (eigentl. *bis zum Ende*) *zu vertilgen und zu vernichten; und Königthum und Herrschaft und Gewalt der Reiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volke der Heiligen des Höchsten gegeben, sein Reich ist ein ewiges Reich, und alle Herrschaften (Reiche) werden ihm dienen und gehorchen.*

Nach diesen Versen soll in Folge eines Richterspruches des Alten der Tage durch die Heiligen des Höchsten (d. i. Gottes mit den Engeln als Beisitzern) die durch das Horn symbolisirte Macht, nachdem sie eine bestimmte Zeit dem Gottesreiche feindlich und verderblich gewesen, vernichtet werden und das Gottesreich über die ganze Erde sich verbreiten, ewig dauern und alle Herrschaften sollen ihm dienen und gehorchen. Da von den Propheten nur dem messianischen Reiche, dem Reiche des grofsen Nachkommen Davids, eine ewige Herrschaft verheifsen wird, so kann Daniel hauptsächlich auch nur dieses im Auge haben. Einige Ausleger, wie Irenäus, contr. haeres. lib. V, c. 34, n. 2, p. 334, Allioli u. A. sind der Meinung, dafs Daniel hier zunächst von der letzten siegreichen Periode der Kirche Christi auf Erden und dem letzten Gerichte rede. Allein diese Beschränkung ist unnöthig und wird durch die Worte des Propheten nicht gefordert. Denn wenn unter dem Horn nicht blofs der Antichrist, sondern überhaupt alle der Kirche oder dem Gottesreiche gefährlichen und verderblichen Feinde und Unternehmungen, von denen die des Antichristes die verderblichsten und erfolgreichsten sind, zu verstehen sind, so ist die Beschränkung auf die letzten Zeiten der Kirche unzulässig. Hatte der Prophet die Schicksale des Gottesreiches im Grofsen und Ganzen

vor Augen, so können die Worte desselben auch auf alle Zeiten, in welchen die Kirche bekämpft und ihrer segensreichen Wirksamkeit mit verderblichem Erfolge entgegengewirkt wird, bezogen werden. Es ist dann auch die Bekämpfung des Gottesreiches durch Antiochus Epiphanes nicht auszuschlieſsen, ja es kann derselbe vielmehr als der Vorläufer und das Vorbild aller Feinde betrachtet werden. Wir können nicht umhin, hier die Bemerkung beizufügen, daſs selbst dann, wenn das zwischen den zehn Hörnern hervorkommende Horn ausschlieſslich Antiochus Epiphanes bezeichnete, die Beziehung unserer Stelle auf die messianischen Zeiten nicht auszuschlieſsen ist. Denn die Theokratie des alten Bundes, die Gemeinde treuer Gottesverehrer, erlangte durch den Tod des Antiochus Epiphanes wieder die Freiheit, nach ihrem heil. Gesetze zu leben und Jehova, dem einen wahren Gott, ihre Opfer darzubringen und ihn öffentlich zu verehren. Da nun die Theokratie des alten und des neuen Bundes bei den Propheten bisweilen als eine Einheit erscheinen, und der neue Bund nur als eine vollkommenere und segensreichere dargestellt wird, so kann das Gottesreich, welches der Prophet als ein ewiges schildert, das des alten und des neuen Bundes sein. Daſs aber das messianische Reich nicht auszuschlieſsen sei, geht schon deutlich daraus hervor, daſs das Gottesreich als ein ewiges und über die ganze Erde sich erstreckendes verheiſsen wird.

יְתִב u. יְתִיב s. v. a. יָשַׁב *sich setzen* Dan. 7, 9. 10; bei Esr. 4, 17 bezeichnet es wie Aph. das. 4, 10 *wohnen.* — עֲדָה, עֲדָא Futur. יֶעְדֶּה, יֶעְדֵּא s. v. a. das hebr. עָדָה, arab. عَدَا für عدو, *einhergehen, kommen, vorüberziehen,* bezeichnet in Aph. *wegnehmen* Dan. 5, 20 und *absetzen* (Könige) 2, 21.

Die siebenzig Wochen Daniels, Kap. 9, 24—27.

Vorbemerkungen.

Diese Stelle gehört zu denjenigen des alten Testaments, auf welche nach dem Vorgange mehrerer Väter (Clem. von Alexand., Tertull., Hieron. (14), August., epist. 197—199 u. A.) viele ältere und neuere Gelehrten ihre Aufmerksamkeit im besonderen Grade hingelenkt haben (15). Wenn diese, wie viele heil. Väter und fast alle spätere gläubige Ausleger annehmen, messianisch ist, und angiebt, wann der Messias im Fleische erscheinen, auf der Erde sein Reich gründen und zur Versöhnung der Menschheit den Tod erleiden, und was die Folge der Verwerfung durch einen grofsen Theil des jüdischen Volkes sein werde, so ist sie sicher eine der wichtigsten Weissagungen im alten Testamente (16). In diesem Sinne gefafst, liefert sie den deutlichsten Beweis, dafs der Messias in Jesu von Nazareth erschienen sei und dafs eine noch

---

(14) Hieron. schreibt mit Rücksicht auf Kap. 9 comment. in Dan. prol. : „Illud in praefatione commoneo, nullum prophetarum tam aperte dixisse de Christo. Non enim solum scribit eum esse venturum, quod est commune cum ceteris, sed etiam quo tempore venturus sit docet“ und zu 9, 24—27 bemerkt er : „scio de hac quaestione (de LXX annorum hebdomadibus) ab eruditissimis viris varie disputatum; et unumquemque pro captu ingenii sui dixisse quod senserat. Quia igitur periculosum est de magistrorum ecclesiae iudicare sententiis, et alterum praeferre alteri, dicam quid unusquisque senserit, lectoris arbitrio derelinquens, cuius expositionem sequi debeat“.

(15) Calovius hat in ἐξετάσει theol. de 70 Septim. Dan. inserta T. 2, Bibl. illustr. p. 632, *dreifsig* verschiedene Erklärungen aufgezählt, welche noch durch mehrere neuere vermehrt werden können.

(16) Calixtus sagt in der Expos. 70 hebdom. Dan. ed. Hannov. A. 1656 : „Hic locus est omnium difficillimus et obscurissimus, ut scopulus videre queat, quem nemo eruditorum sine periculo praetervehi potuerit“ ; und in Beziehung auf die Geschichte sagt er, „tantum esse ἄπορον, ut a nullo quantocunque ingenio explicari queat.“

zu erwartende Ankunft zur Gründung eines Reiches auf Erden, wie die ungläubigen Juden behaupten, vergeblich und der heil. Schrift durchaus entgegen sei. Daſs die Juden und diejenigen Ausleger, welche an keine bestimmte göttliche Belehrung über die Zukunft glauben, jener Erklärung der Stelle ihre Beistimmung versagen und sie in einem ganz anderen Sinne und von ganz anderen Zeiten verstehen müssen, wird Jeder leicht begreifen. Bei dieser Verschiedenheit der Auffassung ist daher durchaus nöthig, die Gründe für und gegen die messianische Erklärung sorgsam zu prüfen und darnach für oder gegen die Messianität sich zu entscheiden.

Der in Babylon weilende Daniel, der die von früheren Propheten verheiſsene Rückkehr des exilirten Volkes nach dem Lande der Väter, die Wiederherstellung des Tempels und der Stadt Jerusalem, des Sitzes der Theokratie, sehnlichst wünschte, flehet zur Zeit, als die von Jeremia verkündigte 70jährige Gefangenschaft zu Ende ging, mit Inbrunst zu Gott um Vergebung der Sünden, welche das Exil zur Folge gehabt hatte, und um Wiederherstellung der Theokratie. Gott der Allmächtige und Barmherzige erhört ihn und sendet im ersten Jahre des Darius, des Meders, Gabriel, den Vermittler der Offenbarung, um ihm den im Himmel gefaſsten Beschluſs mitzutheilen. Gabriel, der schon durch seine eilige Erscheinung zu erkennen giebt, daſs er eine fröhliche Botschaft mitzutheilen habe, macht dem Daniel bekannt, daſs dem Volke zum Ersatze für die 70 Jahre, in welchem es im Exile weile und Stadt und Tempel zerstört seien, von Jehova 70 Jahrwochen, das Siebenfache der 70 Jahre, des erneuerten Bestehens würde gewährt, und am Ende dieser Periode dessen Gnaden der Theokratie im vollen Maſse würden zu Theil werden.

Mit dem Ende soll nämlich die vollständige Erfüllung der Sündenvergebung, die Herbeibringung der ewigen Gerechtigkeit, die wirkliche Gewährung der Heilsgüter,

welche die Propheten verheifsen, und die Salbung eines Allerheiligsten zusammenfallen. Nachdem Gabriel V. 24 diesen Ueberblick gegeben, läfst er V. 25—27 eine nähere Bestimmung, nämlich die Angabe des terminus a quo, die Eintheilung des Gesammtzeitraumes in drei kleinere, mit Bestimmung des characteristischen Merkmales eines jeden, wodurch er bezeichnet ist, die Bestimmung desjenigen, durch welchen die letzte und gröfste Gnadenwohlthat erworben werden soll, und derer, welchen sie nicht bestimmt ist, folgen. Als der terminus a quo der 70 (Jahr)-Wochen wird der Befehl zur Wiederherstellung der Stadt in ihrem alten Umfange und ihrer alten Würde angegeben. Diese Wiederherstellung ist von dem terminus ad quem der Weissagung des Jeremias darin verschieden, dafs dieser sich nur auf die Zurückführung des Volkes und die ersten Anfänge der Erbauung der Stadt bezieht. Hierauf theilt Gabriel den ganzen Zeitraum in drei kleinere, 7, 62 und 1 Woche. Als den Schlufs des ersten bezeichnet er die vollendete Ausführung der Wiederherstellung Jerusalems; als den Schlufs des zweiten die Erscheinung des Messias (eines Gesalbten), eines Fürsten, und als den Schlufs des dritten die vollendete Bundstärkung an die Vielen, denen die in V. 24 als dem Ende der Gesammtperiode angehörig bezeichneten Heilsgüter bestimmt sind. Der letzte Zeitraum wird wieder in zwei Hälften getheilt. In die Mitte der Bundstärkung, welche von Anfang bis zum Ende hindurchgeht, fällt die Aufhebung des Opfers und Speiseopfers und der dieselbe bedingende Tod des Gesalbten. Als der Urheber der am Ende der 70 Wochen vollendeten Heilsgüter erscheint ein Gesalbter, ein Fürst, der, nachdem er am Ende von 69 Wochen, von dem term. a quo an, sein Amt angetreten und durch die Hälfte der 70. Woche hindurch Vielen den Bund gestärkt hat, eines gewaltsamen Todes stirbt, durch den die Opfer und Speiseopfer aufgehoben werden, während die Bundstärkung auch nach seinem Tode fortgeht. Die durch den Gesalbten zu

gewährenden Heilsgüter sind nur einem Theil des Volkes bestimmt, weil der gröfsere Theil, welcher sich durch die Ermordung des Gesalbten von seinem Reiche und dessen Segnungen ausgeschlossen, eine Beute des Heeres eines fremden Fürsten werden soll, welches als Werkzeug des strafenden Gottes die untreue Stadt und den verlassenen Tempel von Grund aus zerstöret.

Man kann diese Verkündigung im Ganzen als eine erfreuliche bezeichnen, und selbst die Zerstörung der Stadt und des Tempels und die Ermordung des Gesalbten als eine Wohlthat ansehen, da sie einen nützlichen Erfolg für den gläubigen Theil hatten und in dem sichtenden Strafgerichte sich die göttliche Gerechtigkeit offenbarte und eine dringende Aufforderung zur Bekehrung und Abschreckung vom Unglauben und dessen Folgen lag. Der Verkündigung der Zerstörung der Stadt geht die der Salbung eines neuen Allerheiligsten zur Seite, sowie dem Aufhören der Herrschaft des Gesalbten über das Bundesvolk die Bundstärkung für die Vielen und der Aufhebung der Opfer die Vergebung der Sünden und die Gerechtigkeit. Als verbunden mit einer Wohlthat für die Gläubigen und Treuen erscheinen die sichtenden Strafgerichte auch Sachar. 13, 7; 3, 1—6; 11, 7; Jes. 1, 24 ff.; 65, 13. 14; 66, 24; Mal. 3, 21; Luc. 21, 28; 2 Makk. 6, 13. Insoweit die Zerstörung der Stadt und des Tempels durch die Chaldäer eine Aufhebung der damals sich noch unsterblich darstellenden Theokratie war, war dieselbe für Daniel ein Gegenstand seiner Klage und konnte den Propheten zur Bitte um ihre Wiederherstellung führen (V. 15—19). Die Antwort oder vielmehr die Belehrung, welche der Engel Gabriel dem Daniel auf seine dringende Bitte um die Wiederherstellung des Volkes, der Stadt und des Tempels (V. 16—19) und um die Vergebung der Sünden (V. 5. 13. 14. 16. 20) gab, steht in genauer Beziehung auf die Bitte. Denn V. 24 heifst es sogleich: „70 Jahrwochen sind bestimmt über dein *Volk* und über die *heilige*

Stadt" d. i. : die Stadt mit dem *Tempel*, welcher jener Heiligkeit verlieh, soll 490 Jahre nach ihrer völligen Wiederherstellung bestehen. Am Ende der 70 Wochen soll, wie nach Vollendung des 70jährigen Exils die Befreiung aus demselben, die Sündenvergebung erfolgen und der Messias getödtet werden, d. i. durch seinen Tod die Sünden des Volkes tilgen.

Aus diesen Vorbemerkungen geht schon zur Genüge hervor, dafs nach unserer Stelle das Bundesvolk aus dem Exile zurückkehren, Jerusalem und den Tempel wiederherstellen, die Stadt nach ihrer völligen Wiederherstellung 490 J. bestehen, der Messias in der 70. Jahrwoche erscheinen, die Sünden tilgen und sterben, Jerusalem nach jener Zeit (durch die Römer) erobert, Stadt und Tempel zerstört werden und der alte Opfercultus aufhören sollen. Nach dieser kurzen Angabe des Inhaltes dieser vier Verse enthält diese Verkündigung mehrere wichtige Punkte und gehört also zu den wichtigsten Aussprüchen des alten Testamentes. Dafs diese Verkündigung diesen reichen und wichtigen Inhalt habe, werden wir bei der Erklärung der einzelnen Verse und bei der Beurtheilung anderer Erklärungen im Folgenden darthun. Dafs aber die jüdischen und diejenigen christlichen Ausleger, welche an keine göttliche Mittheilung über die Zukunft glauben, unsere Stelle in einem ganz anderen Sinne werden gefafst und Manches anders als diejenigen, welche hier eine eigentliche Verkündigung der bezeichneten wichtigen Punkte finden, werden erklärt haben, ist jedem schon ohne unsere Nachweisung einleuchtend. Mehrere haben mit nicht geringem Aufwand von Gelehrsamkeit darzuthun gesucht, dafs unsere Stelle lange nach Daniel geschrieben sei, der terminus a quo von Cyrus, der die Rückkehr des Bundesvolkes nach Canaan erlaubte, gerechnet werden müsse und der Gesalbte V. 25 Antiochus Epiphanes sei, der Jerusalem verwüstete und den Tempel entheiligte und den mosaischen Tempelcultus abschaffte. Diese Ausleger verwickeln sich aber in

grofse Schwierigkeiten und haben den Wortlaut des Textes in mehreren wichtigen Punkten, namentlich auch in Bestimmung der 70 Jahrwochen gegen sich. Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir zur Erklärung des Textes über. Nur bemerken wir noch, dafs wir die Gründe, welche für die messianische Erklärung sprechen, nach Erklärung dieser Stelle zusammenstellen werden.

Literatur.

Zu den Gelehrten, welche über die 70 Wochen des Daniel geschrieben haben, gehören namentlich :

Angelocrator : de LXX septimanis propheticis, Cassel 1604. 4.

M. Helwig : diatribe de LXX hebdomadibus Danielis, Gieſsen 1624. 4. und in den Crit. sacr. angl. t. VIII, p. 498.

Chr. Helvicus : epidromus de LXX hebdomadibus, adversus putridum Angelocratoris pedum de LXX septimanis propheticis, Gieſsen 1607. 4.

Jos. Medus : cogitationes super hebdomadas Danielis, Cambridge 1634. 4.

Abr. Calovius : de LXX septimanis mysterium, Wittenb. 1663, und in Chronici biblici sect. VIII in T. I bibl. illustr. p. 119 sqq.

Aeg. Strauchius : dissert. hist. de computo sacro LXX hebdomadum Danielis, Wittenb. 1662. 4.

G. Calixtus : expositio oraculi de LXX septimanis, Hannov. 1655. 4.

B. Mayer : de LXX hebdomadibus Danielis, Leipz. 1628. 8.

Gers. Gravius : de LXX hebdomadibus Danielis, 1647.

M. Wendeler : de LXX Danielis hebdomadibus, Wittenb. 1648 u. 1650.

J. Frischmuth : de LXX hebdomadibus Danielis, Jena 1671. 4.

Andr. Borrichius : de Persarum imperio et recta numerandarum LXX Danielis hebdomadum ratione, Copenhagen 1688. 8.

Le Blanc : l'examen des 70 semaines de Daniel, Amsterdam 1707. 12.

Al. Sostmann : חָזוֹן לְמוֹעֵד seu commentarius chronologico-philologicus et exegeticus oraculi Danielis IX, 24. 27 de LXX hebdomadibus, Leyden 1710. 4.

Thesis contra Judaeos de LXX hebdomadis proposita a PP. soc. Jes. in collegio Rom., Rom. 1720. 8.

Pet. Lancaster : Chronological Essay on the 9. ch. of the Book of Daniel, London 1722. 4.

J. M. Ayroli : liber LXX hebdomadum reseratus, Rom. 1714. 4. und 1750.

Aug. Pfeiffer : dubia vexata scripturae recognita; locus de LXX hebdomadibus Danielis, IX, 24 sqq., p. 810—817. Dresd. et Lips. 1713.

Hieron. (Simon) von Alphen : Danielis IX. de Hoofstuck, en bysonder de LXX Jaaren der Babylonische Verwoestingen en de LXX Weeken verklaard, Amsterd. 1716. 4.

H. Bengel : Dissert. chronologica de 70 Danielis hebdomadis in P. II. syntagm. dissert.

Chr. Escherichs : wahrscheinliche Zeitrechnung der 70 Wochen Danielis, Büdingen 1735.

B. G. Clauswitz : Erläuterung der 70 Wochen Daniels in Sig. Jac. Baumgarten's Sammlung von Erläuterungsschriften und Zusätzen zur allgemeinen Welthistorie I. u. II. Th.

C. Vitringa : de LXX hebdomad. Danielis observ. sacr. t. II, p. 290. Diese gelehrte Schrift ist hauptsächlich gegen Marsham gerichtet, welcher behauptet hatte, dafs Dan. 9, 24—27 in Antiochus Epiphanes seine Enderfüllung erhalten habe.

Joh. Jahn : appendix hermeneuticae fasc. I. Vaticinia Messiana. vaticinium Daniel 9, p. 104—169. Viennae 1813.

Hassenkamp : über die 70 Wochen.

Scholl : commentatio de septuaginta hebdomadibus Danielis IX, 24—27, Frankf. 1829.

C. Wieseler : Zur Auslegung und Critik der apokryphischen Literatur des A. u. N. T. Erster Beitrag. Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel erörtert und erläutert mit steter Rücksicht auf die bibl. Parallelen, auf Geschichte u. Chronologie, Göttingen 1836. In seiner Recension des Werkes des Herzogs von Manchester, Times of Daniel. (Götting. gel. Anz. 1846, S. 113 ff.) hat er aber seine Ansicht modificirt.

J. Chr. K. Hofmann, die 70 Jahre des Jeremia und die 70 Jahrwochen des Daniel, Nürnberg 1836, S. 60. Vgl. dessen „Weissagung und Erfüllung“ und Schriftbeweis II, 2, S. 542—47.

Ueber die Berechnung der 70 Jahrwochen sind auch die Christologien von Bade und Hengst. und die Literatur bei Auberlen, der Prophet Daniel S. 103 zu vergleichen. Zu den besten und gründlichsten Arbeiten über unsere Stelle gehört sicher der Commentar von Hengstb., weshalb wir ihn auch vorzugsweise benutzt haben.

Commentar.

Als um die Zeit des Abendopfers der Engel Gabriel dem Daniel erschienen war und ihn mit den Worten: „So merke nun auf den Ausspruch, und vernimm das Gesicht“, angeredet hatte, fährt er V. 24 mit den Worten fort: שָׁבֻעִים שִׁבְעִים נֶחְתַּךְ עַל־עַמְּךָ וְעַל־עִיר קָדְשֶׁךָ לְכַלֵּא הַפֶּשַׁע וּלְחָתֵם חַטָּאוֹת וּלְכַפֵּר עָוֹן וּלְהָבִיא צֶדֶק עֹלָמִים וְלַחְתֵּם חָזוֹן וְנָבִיא וְלִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים: *Siebenzig Jahrwochen (Jahrsiebende*, Viele, wie Ewald: *Wochen) sind bestimmt* (eig. *abgeschnitten*) *über dein Volk und über deine heilige Stadt, einzuschliefsen den Frevel* (de Wette: *bis der Frevel vollbracht*, Ew.: *bis die Missethat vollendet*, gewöhnl. *dem Abfall zu wehren*) *und zu versiegeln die Sünden* (de Wette: *und das Mafs der Sünden voll*, Ew.: *bis die Sünden zum Gipfel gebracht*) *und zu sühnen* (eig. *bedecken*) *die Schuld und zu bringen ewige Gerechtigkeit* (de Wette: *die Gerechtigkeit der Vorzeit wieder gebracht*) *und zu versiegeln* (de Wette: *bis bekräftigt*) *Gesicht und Prophet und zu salben ein Allerheiligstes* (de Wett.: *der Allerheilige*, Ew.: *das Hochheilige*).

Theodotion: Ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες συνετμήθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου, καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν, τοῦ συντελεσθῆναι ἁμαρτίαν, καὶ τοῦ σφραγίσαι ἁμαρτίας, καὶ τοῦ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας, καὶ τοῦ ἐξιλάσασθαι ἀδικίας, καὶ τοῦ ἀγαγεῖν δικαιοσύνην αἰώνιον, καὶ τοῦ σφραγίσαι ὅρασιν καὶ προφήτην, καὶ τοῦ χρίσαι ἅγιον ἁγίων. *Septuaginta hebdomades breviatae sunt super plebem tuam, et super civitatem sanctam, ut consummetur peccatum, et signentur peccata, et deleantur iniquitates et exorentur iniquitates et adducatur iustitia sempiterna et signetur visio et propheta, et ungatur sanctas sanctorum*; der Syr.: ܫܒܥܝܢ ܫܒܥܝܢ ܬܚܬܟ ܥܠ ܥܡܟ ܘܥܠ ܩܪܝܬܟ ܩܕܝܫܬܟ ܠܡܫܕܐ ܚܛܝܬܐ ܘܠܡܚܬܡ ܟܠ ܟܦܘ ܕܚܛܗ ܘܠܡܟܦܪ ܥܘܠܐ ܘܠܡܝܬܐ ܙܕܩ ܥܠܡܝܢ ܘܠܡܚܬܡ ܚܙܘܢ ܘܢܒܝܐ ܘܠܡܫܚ ܩܕܫ ܩܕܫܝܢ *Septuaginta hebdomades morabuntur super populum tuum et super civitatem sanc-*

titatis tuam, ut aboleantur scelera et consummantur peccata; ut remittatur iniquitas, et adducatur iustitia quae est ab aeterno, ut compleantur visio et propheta, et usque ad Christum, sanctum sanctorum; Hieron.: *Septuaginta hebdomades abbreviatae sunt super populum tuum, et super urbem sanctam tuam, ut consummetur praevaricatio, et finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur iustitia sempiterna, et impleatur visio et prophetia, et ungatur sanctus sanctorum;* der Arab.: سَبْعُونَ سَابُوعًا قُطِعَتْ عَلَى شَعْبِكَ وَعَلَى
ٱلْمَدِينَةِ ٱلْمُقَدَّسَةِ لِتَفْنَى ٱلْخَطَايَا وَتَنْخَتِمَ ٱلْخَطَايَا وَتُمْحَى
ٱلْآثَامُ وَيُسْتَغْفَرَ عَنِ ٱلظُّلْمِ وَيُجْلَبَ ٱلْعَدْلُ ٱلْأَبَدِيُّ وَتُخْتَمَ
ٱلرُّؤْيَا وَٱلنُّبُوَّةُ وَيُمْسَحَ قُدْسُ ٱلْقِدِّيسِينَ *Septuaginta hebdomades praefinitae sunt super populum tuum et super urbem sanctam, ut absumantur peccata, et obsignentur peccata, et deleantur iniquitates et impetretur venia pro impietate, et adducatur iustia sempiterna, et obsignetur visio et prophetia, et ungatur sanctum sanctorum.*

Diese Uebersetzungen geben den hebräischen Text im Ganzen richtig wieder; die Ungenauigkeiten werden wir bei der Erklärung angeben. Nach unserer Uebersetzung und Auffassung dieses Verses verkündigt der Engel Gabriel dem Propheten Daniel eine völlige Wiederherstellung Jerusalems und ein Bestehen desselben durch einen Zeitraum von 70 Jahrwochen, d. i. von 490 Jahren, mit dessen Ende eine vollendete Sündenvergebung, die Herbeiführung der ewigen Gerechtigkeit, die Gewährung grofser Heilsgüter, welche die Propheten verheifsen und die Ertheilung der Gaben des Geistes an die gläubige Gemeinde, die Kirche, erfolgen sollen. Es sollen also am Ende der 70 Jahrwochen die Gaben Gottes nicht aufhören, sondern der Theokratie erst in ihrem vollen Mafse zu Theil werden. Die Erfüllung dieser Verkündigung in und durch Christus ist allen treuen Anhängern desselben be-

kannt. Daſs diese Stelle in dem angegebenen Sinne zu fassen ist, und nicht mit Loch-Reischl von einer Abkürzung der von Jeremia vorherverkündigten 70jährigen Verwüstung des Tempels um 70 Wochen erklärt werden kann, werden wir nun im Folgenden näher darthun.

Was zuerst שָׁבֻעִים betrifft, so kommt der Singular שָׁבוּעַ *Woche*, ἑβδομάς, *septimana*, nur bei Daniel, nämlich hier und V. 25. 26; 10, 2. 3 im Plural als Masculinum vor, indem es bei anderen Schriftstellern im Plural stets die Femininform שָׁבֻעוֹת hat, vgl. 2 Mos. 34, 22; 4 Mos. 28, 26; 5 Mos. 16, 9. 10; 16, 16; 2 Chron. 8, 13; Jerem. 5, 24; Ezech. 45, 21. Bertholdt und Lengerke sind der Meinung, daſs die sonst ungebräuchliche männliche Form hier nur wegen des Gleichklanges mit שְׁבָעִים gewählt worden sei. Dieser Grund ist aber nur eine Vermuthung, da sich der Plural aus dem Singular des Masculinums שָׁבוּעַ V. 27; 10, 2. 3 und 1 Mos. 29, 27 hinreichend erklärt. Nach Ewald soll Daniel das Geschlecht willkürlich verwechseln, wie dieses auch bei späteren Schriftstellern mehrfach geschehe. Allein dieser Grund kann hier nicht entscheidend sein, da שָׁבוּעַ in allen Stellen, worin es vorkommt (vgl. die angeführten), nur Masculinum ist. Das Nebeneinanderbestehen beider Geschlechter hängt häufig von der Idee ab, und שָׁבֻעִים kann um so weniger auffallen, weil es ein Participialnomen ist und eigentlich *gesiebnet* bezeichnet. Bei Eigenschaftswörtern aber, seien sie Adjectiva oder Participia, drückt sich das Geschlecht regelmäſsig in der Form aus, vgl. Ewald, hebr. Gramm. S. 308, so daſs das Vorhandensein der männlichen Form שָׁבוּעַ zugleich das Vorhandensein des männlichen Geschlechtes beurkundet. שָׁבוּעַ, mit dem Plural שָׁבֻעִים, ist ein Zeitraum, welcher in sieben Abschnitten besteht, und שְׁבוּעָה, wovon der Plur. שְׁבֻעוֹת, ist daher eine in sieben Theile getheilte Zeit. Man hat in beiden Fällen eigentl. עֵת *Zeit* hinzuzudenken, und man darf um so weniger eine Fixirung des Genus annehmen, da dasselbe auch bei die-

sem Worte noch schwankend ist. Dafs שָׁבוּעַ und שְׁבֻעָה ihre Natur als Eigenschaftswörter noch nicht abgelegt haben, erhellt aus Ezech. 45, 21, wo das Osterfest חַג שָׁבֻעוֹת יָמִים *das Fest der gesiebneten (Zeiträume) der Tage* das Fest genannt wird, wo die Tage in gesiebnete Zeiträume eingetheilt werden, wo sieben Tage ungesäuertes Brod gegessen wird. Das Fem. שְׁבוּעָה und שְׁבֻעָה von שֶׁבַע kommt nur in der Bedeutung *Schwur*, *Eid* vor. Da gewöhnlich das Zahlwort vorangesetzt wird, so hat man es auffallend gefunden, dafs es hier nachsteht, und durch diesen Umstand den Text zu verdächtigen gesucht. Allein es giebt zahlreiche Stellen, wo die Zehner von 20—90 nachstehen, vgl. Gesenius, Lehrgeb., S. 698. Der Grund, warum Daniel diese Wortstellung hier gewählt hat, liegt vielleicht in der Absicht, den Gegensatz der *Jahrwochen* gegen die 70 *Jahre* des Jeremias bemerklich zu machen. Dafs die gewöhnliche Wortstellung öfters verlassen wird, wenn ein Wort wegen des Nachdrucks hervorgehoben werden soll, ist bekannt, vgl. Ewald, S. 663. — Da שָׁבֻעִים eigentl. *Wochen* bezeichnet und gewöhnlich שָׁבוּעַ von einem Zeitraume von 7 Tagen vorkommt, so fragt sich, ob man mit Grund שָׁבֻעִים von *Jahrwochen* verstehen könne. — Nach mehreren Auslegern soll der Prophet Kap. 10, 2 in den Worten : שְׁלוּשָׁה שָׁבֻעִים יָמִין durch das hinzugefügte יָמִין darauf hindeuten, dafs Kap. 9, 24 von einer anderen Art von Wochen geredet habe. Allein dieser Grund ist ohne Beweiskraft, weil jene Worte nicht „drei Tagwochen“, sondern „drei Wochen lang“ zu übersetzen sind, und das יָמִין als Apposition der Zeitbestimmung beigefügt ist, um dadurch anzuzeigen, dafs sie bis auf den letzten Tag genau sei und die Trauer Daniels also drei volle Wochen gedauert habe. Dafs jene Worte nicht Tagwochen bezeichnen und יָמִים öfters der Zeitbestimmung als Apposition beigefügt sei, hat schon Sostmann, de LXX hebdom. Lugd. 1710 gezeigt. Wäre שָׁבֻעִים יָמִים *Tagwochen* zu übersetzen, so müfste שָׁבֻעִים im

stat. constr. stehen und שְׁבֻעֵי gelesen werden. Der Hauptgrund liegt vielmehr in der Beziehung unserer Stelle auf die 70 Jahre des Jeremias. Daſs man bei dieser Beziehung nicht an 70 gewöhnliche Wochen denken dürfe, erhellet daraus, daſs es kein Trost für Daniel gewesen wäre, wenn zum Ersatze für die 70 Jahre der Zerstörung Jerusalems nur 70 gewöhnliche Wochen bis zur neuen Zerstörung bestehen sollten. Daſs Daniel nicht an 70 gewöhnliche Wochen denken konnte, erhellet auch aus dem Reichthum der Begebenheiten, welche in diesem Zeitraume sich ereignen sollen. Konnte der Prophet aber nicht an gewöhnliche Wochen denken, so muſste er Jahrwochen annehmen, und zwar um so mehr, da sie in der mosaischen Gesetzgebung eine bedeutende Stellung einnahmen und durch das Exil von neuem lebhaft ins Andenken zurückgerufen werden muſsten, insofern die 70jährige Verwüstung als eine Strafe für die unterlassene Feier der Sabbathjahre betrachtet wurde, vgl. 2 Chron. 36, 21. Es werden zwar diese 7jährigen Zeiträume im Gesetze nicht שָׁבֻעִים oder שָׁבֻעוֹת genannt, aber dieser Umstand tritt nicht hindernd entgegen, da jene Zeiträume als Wochen betrachtet werden, wie aus der mehrfachen Bezeichnung des siebenten Jahres als des groſsen Sabbaths oder als des Sabbaths schlechtweg erhellt, vgl. 3 Mos. 25, 2. 4. 5; 26, 34. 35. 43; 2 Chron. 36, 21. Man kann nun zwar nicht läugnen, daſs diese Zeitbestimmung nicht ohne Dunkelheit ist und keine historische Bestimmtheit hat; allein dieser Umstand findet sich auch bei vielen anderen Weissagungen, deren voller Sinn erst durch die Erfüllung erkannt wird. Durch die Dunkelheit und Unbestimmtheit dieser und ähnlicher Weissagungen wurden die Leser und Hörer zum Nachdenken und Erforschen aufgefordert und ihre Sehnsucht nach Erfüllung mächtig angeregt. Eine geschichtliche Deutlichkeit hätte auch der Erfüllung hindernd entgegentreten können. Ein ganz analoges Beispiel einer zugleich unbestimmten, und, wenn die Geschichte zu Hülfe genommen

wird, sehr bestimmten Zeitbestimmung haben wir bei unserem Propheten selbst Kap. 4, 20, wo von sieben Zeiten die Rede ist (17). Da Gott bei Allem, was er thut und anordnet, seine weisen Absichten hat, so werden wir von der Wahrheit schwerlich abirren, wenn wir sagen, dafs der Engel diese Unbestimmtheit gewählt und sich dunkel ausgedrückt hat, um einerseits durch die *verhüllte* Bestimmtheit und zeitweilige Dunkelheit den Forschungsgeist zu erregen und der Erfüllung, die bei der genügenden Bestimmtheit des Vorherverkündigten erkennbar war, was bei einem unbekannten und willkürlich erfundenen Zeitmafse nicht der Fall war, keine Hindernisse zu bereiten, und andererseits dieser Zeitbestimmung eine Beziehung zu den 70 Jahren des Jeremias zu geben. Dadurch, dafs die göttliche Gnade siebenmal länger dauern sollte, als die Zeit der göttlichen Strafe, wurde jene hervorgehoben und zugleich die Zusage gegeben, dafs die Zeit des Exils nicht 70 Jahre überdauern solle. Sollte das Exil nur 70 Jahre dauern, dagegen das neu erbaute Jerusalem 490 Jahre, so war diese Verkündigung nur erfreulich. Wenn gegen das Ende dieser Zeit eine abermalige Zerstörung eintreten soll, so lag hierin eher etwas Erfreuliches und Tröstendes als Betrübendes, da sie von einer Sündenvergebung, einer ewigen Gerechtigkeit, einer Spendung der Gaben des heil. Geistes an die Gläubigen begleitet sein sollte. Wenn wir ferner beachten, dafs im Endjahre des Jubeljahres, dessen Cyclus *sieben* Jahrwochen dauerte, die bürgerliche restitutio in integrum eintrat, alle Schulden erlassen, alle Sklaven frei gegeben und die veräufserten Aecker an ihre alten Eigenthümer zurückgestellt wurden, so kann auch

---

(17) Theodoret bemerkt über die 70 Wochen : „*Μετὰ δὲ τὴν τῆς Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομίαν, διαρκέσουσιν ἐπὶ τετρακόσια καὶ ἐννενήκοντα ἔτη κατὰ νόμον πολιτευόμενοι· τοσοῦτον γὰρ αἱ ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες ποιοῦσι χρόνον, ἡμέρας ἑκάστης εἰς ἐνιαυτὸν λαμβανομένης· ἐπειδὴ γὰρ ἑβδομηκονταέτει χρόνῳ τὴν αἰχμαλοσίαν αὐτῶν περιώρισεν, ἑπτάκις εἰς ἑαυτὸν τοῦτον ἀνελίξας τὸν χρόνον τὴν κατὰ νόμον πολιτείαν περιορίζει*“.

die Beziehung unserer Zeitbestimmung auf 70 Jahrwochen mit Grund angenommen werden. Denn in die 70. Jahrwoche soll die Zeit der geistigen restitutio in integrum, der Aufhebung und Versöhnung aller Schuld, der höchste aller Sabbathe, fallen. Da ferner die Zahl 7 eine heil. ist, indem sie an die Weltschöpfung erinnert, und die heil. Schrift von 7 Gaben des heil. Geistes spricht, die Dauer des Laubhüttenfests auf 7 Tage, die Zeit von Ostern bis Pfingsten auf 7 Wochen u. s. w. bestimmt, die Kirche 7 Sacramente hat, und 70 aus siebenmal 10 besteht, die Zahl 10 aber die Zahl der Vollendung ist, so läfst sich auch in diesem Umstande eine Beziehung auf 7 und die absichtliche Wahl von 70 Jahrwochen nicht verkennen. Ist dieses der Fall, so kann darin auch ein Grund liegen, warum der Anfang der 70 Jahrwochen von der vollendeten Wiederherstellung Jerusalems, nicht aber von der Rückkehr aus dem Exile und dem Entlassungsbefehle des Cyrus berechnet wird. — Ueber den terminus a quo und den terminus ad quem der 70 Jahrwochen wird unten nach Erklärung der einzelnen Verse das Erforderliche noch gesagt werden.

In Betreff des נֶחְתַּךְ haben wir Einiges über die beim ersten Blick auffallende Wahl des Singulars und über die Bedeutung des חָתַךְ zu sagen. Da dem נֶחְתַּךְ der Plural vorhergeht, so liegt in dem Singular eine Anomalie. Wenn wir unsere Stelle und andere analoge Beispiele in näheren Betracht ziehen, so ist es wohl nicht zweifelhaft, dafs Daniel den Singular gewählt hat, weil er die 70 Jahrwochen nicht als einzelne, sondern als ein Ganzes faſst und darunter einen *Zeitraum* von 70 Jahrwochen versteht. 70 Jahrwochen würden dann so viel sein als ein „*Zeitraum* von 70 Jahrwochen sind bestimmt“. Analog ist z. B. 1 Mos. 46, 22, wo es heifst: אֵלֶּה בְּנֵי רָחֵל אֲשֶׁר יָלַד לְיַעֲקֹב *dies sind die Söhne der Rachel, die dem Jakob geboren wurden.* Hier werden nicht die einzelnen, sondern die ganze Nachkommenschaft Jakobs von der Rachel der von

den übrigen Weibern entgegengesetzt, vgl. 35, 26. Bei Jerem. 44, 9 heiſst es: „Habt ihr vergessen der Bosheiten eurer Väter und der Bosheiten der Könige von Juda und *die Bosheiten eurer Weiber* (וְאֵת רָעוֹת נָשָׁיו)“. Der Prophet hatte hier nicht die einzelnen Könige als solche, sondern die Gesammtheit im Auge, weshalb er נָשָׁיו statt נְשֵׁיהֶם wählte. Und Pred. 2, 7 heiſst es: „Ich kaufte Knechte und Mägde und *hatte Söhne des Hauses*, d. i. hausgeborenes Gesinde (וּבְנֵי בַיִת הָיָה לִי)“. Ganz entsprechend ist Pred. 1, 10: לְעֹלָמִים אֲשֶׁר הָיָה מִלְּפָנֵינוּ *in Zeiten, die vor uns waren.* Diese Stellen lassen darüber keinen Zweifel, daſs dann auch der Singular gebraucht wird, wenn mehr auf die Gesammtheit, als auf die einzelnen Personen Rücksicht genommen wird. So werden auch nomina im Singular dem Begriffe nach mit dem Plural verbunden, wenn der Gegenstand aus einzelnen selbstständigen Gliedern, besonders Personen besteht, vgl. Ewald, S. 640. — Gewöhnlich steht aber in solchen Fällen das femin. sing. Wo das masc. sing. gebraucht wird, da liegt der Grund in dem Unpassenden der Verbindung männlicher Individuen mit dem Femin., wie an den angeführten Stellen. Der Grund, warum Daniel an unserer Stelle das mascul. gebrauchte, liegt wohl darin, daſs er nicht etwa die 70 Wochen als Abstractum dachte, für welches das Femin. die Form ist, an eine Wochenschaft, sondern weil ihm ein bestimmtes Nomen, Zeit oder Zeitraum vorschwebte, vgl. das עֵת als Mascul. 11, 14.

Was nun die Bedeutung des nur hier vorkommenden חָתַךְ betrifft, welches der Alex. *ἐκρίθησαν*, Theodotion *συνετηλεσθῆναι*, der Syr. ܢܬܬܢܝܚܘܢ *quiescent, morabuntur*, Hieron. *abbreviatae sunt* wiedergeben, so ist es nach dem Chaldäischen und Rabbinischen nicht zweifelhaft, daſs es eigentl. *schneiden, abschneiden*, daher *scheiden, entscheiden, bestimmen* bezeichnet und sinnverwandt mit גָּזַל ist, und eng mit בָּ־תַק, arab. بَتَكَ *zerschneiden*, in Piel *hauen*,

niederhauen, und גָּזַר in Piel *in Stücken zerschneiden, zerlegen* zusammenhängt. Die Meinung von J. D. Michaelis (über die 70 Wochen, S. 42), dafs das Chaldäische und Rabbinische חָתַךְ sehr füglich nur aus unserer Stelle entnommen sein könne, hat nur dann Wahrscheinlichkeit, wann das Wort blofs dort, wie in dem Targum Esther 4, 5 in der figürlichen Bedeutung *entscheiden, beschliefsen* vorkäme. Dies könnte dann an unserer Stelle aus dem Zusammenhange errathen sein. Da aber חָתַךְ auch in der Bedeutung *abschneiden* im eigentlichen Sinne vorkommt (vgl. חִיתּוּכִים partes, portiones, pars secta et abscissa, חתיכת של בשר nach dem Michlal Josephi, incisio carnis), welche aus unserer Stelle nicht erschlossen werden kann, so zeigt sich diese Vermuthung als unbegründet. Mehrere Ausleger, wie Hävernick, nehmen an, dafs das *abschneiden* hier geradezu *beschliefsen* bedeute, weil die Verba des Abschneidens in den semitischen Sprachen nicht selten ohne weiteres in der Bedeutung des Beschliefsens gebraucht werden (vgl. die Beispiele unter Anderem bei Gesenius thes. unter dem Worte גָּזַר). So schon der Alex. : ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες ἐκρίθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου. Hengstenberg (Christologie, Th. II, Abth. 2, S. 413) meint aber, dafs der Gebrauch des sonst nicht vorkommenden Wortes, da andere viel gebräuchlichere sich sonst und auch in unserem Abschnitte zur Bezeichnung des *Beschliefsens* fänden, dafür zu sprechen scheine, dafs חָתַךְ hier mit Rücksicht auf seine ursprüngliche Bedeutung stehe, und dafs es die Wochen im Gegensatze zu der Zeitbestimmung ἐν πλάτει, als einen von der Folgezeit scharf abgeschnittenen, genau begränzten Zeitraum darstelle. So habe auch das Wort schon Theodotion durch συνετμήθησαν wiedergegeben und Kypke habe zu Röm. 9, 28 nachgewiesen, dafs das συντέμνειν immer die Bedeutung *circumcidere*, *abbreviare*, nie die Bedeutung *decernere*, *decidere* habe; in dieser Bedeutung habe auch Hieron. das Hebräische und Griechische gefafst. Wir

halten aber diese Beweisführung für ungenügend. Der Behauptung von Klyphe steht aber die des der griechischen Sprache und des griechischen Sprachgebrauchs kundigen Theodoret entgegen, indem dieser in seinem Commentar geradezu behauptet, dafs *συντέμνειν* auch die Bedeutung des Beschliefsens habe. Denn er schreibt: *συνετμήθησαν, ἀντὶ τοῦ ἐδοκιμάσθησαν καὶ ἐκρίθησαν· οὕτω γὰρ τινὲς ἑφμηνευτῶν ἐκδεδώκασιν.* Da die Bedeutung *bestimmen, beschliefsen* an unserer Stelle ganz passend ist und die hebräische Sprache viele Wörter hat, wo die figürliche Bedeutung von einer eigentlichen ausgeht, wie *entscheiden, bestimmen, beschliefsen* vom *Schneiden, Abhauen*, so können wir diese, da sie am passendsten ist, auch an unserer Stelle annehmen. Es nehmen daher auch viele neuere Gelehrte, wie Schleufsner, thes. s. v., von Cölln in den Analekten 3, 2, S. 38, de Wette, Ewald, Gesenius u. A., חָתַךְ in der Bedeutung *bestimmen*. — Das Bundesvolk wird hier עַמְּךָ *dein* (des Propheten) *Volk* genannt, um dasselbe als ein solches zu bezeichnen, welchem der Prophet angehört und für dessen Befreiung und Heil er zu Gott fleht.

עִיר קָדֶשׁ *Stadt der Heiligkeit* ist s. v. a. heilige Stadt, weshalb jene Worte als ein Nomen compositum zu betrachten sind und das Suffix in קָדְשֶׁךָ sich auf den zusammengesetzten Begriff bezieht. עִיר קָדְשֶׁךָ ist dann s. v. a.: die Stadt, die dir, Daniel, heilig ist und für welche du aus Liebe zu Gott flehest. Bei dieser Construction beschreibt das zweite Nomen nur die Eigenschaft des ersten und dient nur zur Vervollständigung des Begriffs; weshalb Ps. 2, 6 הַר־קָדְשִׁי *mein heiliger Berg*, Sprüchw. 24, 31 גְּדֵרָהּ אֲבָנֶיהָ *ihre Steinmauer*, Pred. 12, 5 בֵּית עֹלָמוֹ *sein ewiges Haus* zu übersetzen sind, vgl. Jes. 64, 10; Neh. 9, 14. Bei den Juden hat die Verkennung dieser Construction, welche stattfindet, wenn das zweite Nomen nur die Eigenschaft des ersten bezeichnet, zu der Meinung geführt, dafs Jes. 56, 7, wo Jehova den Tempel בֵּית תְּפִלָּתִי nennt, dadurch als selbst betend bezeichnet werde. Allein jene

Worte wollen offenbar den Tempel als ein Haus bezeichnen, worin zu Jehova gebetet wird. בֵּית תְּפִלָּתִי ist daher so viel als : das Haus, worin nur Gebete dargebracht werden. Mehrere Ausleger, wie Theodoret, Chrysostomus, Hieron., Vitringa u. A., finden in den Worten : עִיר קָדְשֶׁךָ einen anderen Sinn. Hieronymus bemerkt nämlich : „Quia propheta dixerat (vs. 19) : *eduxisti populum tuum (dei), et nomen tuum invocatum est super civitatem tuam et super populum tuum*, propterea ex persona dei loquitur Gabriel : nequaquam populus dei, sed populus tuus, nec urbs sancta dei, sed sancta, ut dicis, tibi. Simile quid et in Exodo (32, 7) legimus, quando deus loquitur ad Mosen : *descende, peccavit enim populus tuus*“; und Vitringa : „non meae sed tuae, quod indignationis divinae argumentum est, peccatis populi nondum expiatis“. Theodoret bemerkt zu den Worten : „über *dein* Volk und über *deine* heilige Stadt“ : „*ὥπερ ἐκ ἀξιῶν τὸν λαὸν ἑαυτοῦ καλεῖν τὸν πάλαι αὐτοῦ ὠνομασμένον λαὸν, οὔτε μὴν τὴν πόλιν τὴν ὡσαύτως αὐτοῦ πάλαι προσαγορευομένην*“. Diese Auffassung ist aber offenbar unrichtig (18),

---

(18) Dies erkennt auch Rosenm., wenn er in seinen Scholien z. d. St. schreibt : „Quod tamen haudquaquam est probandum, tum quod deus hic non ut succensus amplius populo suo et urbi suae, sed ut propitiatus illis loquitur, tum quod non convenit, civitatem eandem et despectam repulsam a deo esse, et vocari tamen ab eo *sanctam*, non sane respectu ad Danielem habito, sed ad se ipsum, utpote a quo solo sanctitas urbis erat. Sed pronomen possessivum secundae personae utrique illi nomini adiectum est; tum quod Daniel huic populo et huic urbi origines suas debuit, adeo ut hoc respectu dici possint urbs et populus eius; tum vero inprimis, quod Daniel hunc populum et hanc urbem, quibus natales debebat, adfectu suas fecerat, fusis in utriusque gratiam ardentissimis precibus. Omnino deum ideo, quod populus Judaicus Danielis populus vocatur, non intelligi eum abdicare, benignamque eius curam deponere, liquet ex eadem appellatione infra XII, 1, ubi favor dei erga hunc populum declaratur, semel iterumque adhibita. Ceterum verba עִיר קָדְשֶׁךָ cave vertas *urbem sanctitatis tuae.* Neque enim hic cogitandum est de sanctitate Danielis; sed עִיר הַקֹּדֶשׁ *urbs sanctitatis*, seu *sancta* absolute dicitur Hierosolyma Jes. LII, 1; Nehem.

da Jehova in diesem Verse eine Verheifsung giebt und ein bevorstehendes Glück verheifst. Dieses hat auch Chr. B. Michaelis anerkannt, indem er bemerkt, dafs das *deine* auf die zärtliche Liebe Daniels zu seinem Volke hindeute, wie sie sich im vorhergehenden Gebete ausspreche. Die Liebe zum Volke führte den Daniel zur Fürbitte, welche auch V. 23 als die Veranlassung des Beschlusses, welcher hier dem Daniel geoffenbart wird, so dafs das *deine* also zugleich an die Veranlassung erinnert, vgl. 12, 1, dargestellt wird. — Ueber die Bedeutung von כַּלֵּא, welches nach der Schreibung und Punktation infinit. construct. von כָּלָא *schliefsen, sperren, hemmen,* daher *einschliefsen, einsperren* (Jer. 32, 3; Ps. 88, 9), *verschliefsen* (Hag. 1, 10), daher כֶּלוּא *Verschlufs, Gefängnifs, Kerker* (Jer. 37, 4) (19), dann *abhalten, hindern* (1 Sam. 25, 28), *zurückhalten* (Ps. 119, 101), ist im Chald. כְּלָא, syr. ܟܠܳܐ, arab. كَلَأَ, nach Aethiop. dasselbe, verwandt lat. *celo,* erweitert *clauda, clavis,* griech. *κλεια, κωλύω, κολούω,* sind die Ausleger verschiedener Ansicht, indem einige, da von כָּלָא sonst kein Piel vorkommt, es für einen Infinitiv Piel von כָּלָה für כַּלּוֹת halten, weil die Verba ל״ה und ל״א sich bisweilen die Formen leihen. כָּלָה bezeichnet eigentlich

---

XI, 1. 18; Matth. XXVII, 53. Suffixum vero in huiusmodi constructione nominum non ad posterius, sed ad totam constructionem pertinet, adeoque eodem genere, numero et casu cum priori nominum vertendum est, unde nostrum עִיר קָדְשֶׁךָ *urbem sanctitatis tuam* interpretandum erit. Recte Theodoretus: *ἐπὶ τὴν πόλιν σου τὴν ἁγίαν, super, urbem tuam sanctam.* Sic Exod. XXVIII, 38 מַתְּנוֹת קָדְשֵׁיהֶם *dona sanctitatis eorum* sunt dona eorum sancta. Similiter Jes. LXIX, 10 בֵּית קָדְשֵׁנוּ *domus sanctitis nostra,* et Nehem. IX, 14 שַׁבַּת קָדְשְׁךָ *sabbathum sanctitatis tuum* i. e. sabbathum tuum sanctum".

(19) Und Particip Kal כָּלוּא *eingeschlossen,* Ps. 88, 9, wo es heifst: „*Ich bin eingeschlossen* (כָּלוּא), *und kann nicht herausgehen*"; Jer. 32, 2. 3 hat בֵּית כָּלֶא und בֵּית הַכָּלוּא die Bedeutung *Kerker.*

fertigen, bereiten (Sprüchw. 22, 8), *conficere, τεύχειν* (davon כְּלִי *Verfertigtes, Bereitetes, Gemachtes,* davon *Geräth, Zeug, Gefäfs*), dann intrans. *fertig, vollendet sein* (2 Mos. 39, 32; 1 Kön. 6, 38), *zu Ende, vorüber sein* (Jes. 24, 13; 1 Mos. 41, 53; Jer. 8, 20), *zu Ende gehen, -sein, endigen* (1 Kön. 17, 16), *zu Grunde gehen, untergehen* (Jes. 1, 28; Jer. 16, 4), in Piel כִּלָּה *betreiben, bewirken, ausführen* (Sprüchw. 16, 30; 1 Mos. 6, 16), dann *vollenden, zu Stande bringen, vollbringen* (2 Mos. 5, 14), sodann *enden, aufhören* (1 Mos. 27, 24), und *verschwinden machen, schwinden lassen* (Ps. 78, 33), *vertilgen, vernichten* (1 Mos. 41, 30; 4 Mos. 25, 11; 2 Sam. 21, 5), und Pual כֻּלָּה *vollendet, abgeschlossen werden* (1 Mos. 2, 1; Ps. 72, 20). — Diejenigen Ausleger, welche כַּלֵּא für einen Infinitiv Piel von כָּלָה halten, geben ihm die Deutung *vollbringen, vollenden.* Allein von einer Vollbringung und Vollendung des Frevels oder Abfalls kann hier nicht die Rede sein, weil dieser Vers nicht Drohungen, sondern Verheifsungen giebt, wie die folgenden Ausdrücke, worin von Sündenvergebung die Rede ist, deutlich darthun. Insbesondere spricht für die Bedeutung : *einschliefsen, verschliefsen,* das folgende *versiegeln* und *bedecken,* indem die Versiegelung eine Einschliefsung voraussetzt. Es kann darum hier von einem Vollmachen des Sündenmafses nicht die Rede sein. Bei den Juden, welche כַּלֵּא für einen Infinitiv Piel von כָּלָה hielten, mochte ein nicht unwichtiger Grund in dem Umstande liegen, dafs am Ende der 70 Jahrwochen die Strafen nicht aufgehört hatten. Was nun den Infinitiv כַּלֵּא in Piel betrifft, so ist zwar richtig, dafs sonst an keiner Stelle des alten Testamentes Piel von כָּלָא sich findet, allein dieser Umstand ist kein genügender Grund zur Behauptung, dafs Piel nicht im Gebrauch gewesen sei. Da Piel häufig eine intensive Bedeutung hat und eine Steigerungsform ist, so ist dieselbe hier, wo von einer Versiegelung der Sünde, einer Sühnung der Schuld und einer Herbeiführung der Gerechtigkeit die Rede ist, ganz passend. Fürst (hebräisches und chaldäisches Hand-

wörterbuch und Concord. bibll.) hält daher mit Grund כַּלֵּא für einen Infinitiv Piel von כָּלָא und faſst כָּלֵא in der Bedeutung *zurück-*, *abhalten*, *verschlieſsen*, für welche Bedeutung nach ihm auch das parallele וְלַחְתֹּם חַטָּאוֹת *und zu versiegeln die Sünde* spricht, und welche auch Theodoret anerkennt. Könnte aber auch erwiesen werden, daſs Piel von כָּלָא gar nicht in Gebrauch gewesen sei, so müſste man wegen des Folgenden, worin, wie bemerkt wurde, nicht von einer Vollendung des Frevels die Rede ist, לְכִלְאֹ im Infinitiv Kal lesen. Aber auch zugegeben, daſs כַּלֵּא für כַּלּוֹת stände, so wäre doch noch keineswegs die Annahme nothwendig, daſs der Prophet von einer Vollbringung oder Vollendung des Frevels spräche, indem כָּלָה auch die Bedeutung *endigen*, *verschwinden machen*, *vertilgen*, *vernichten* hat (1 Mos. 41, 30; 4 Mos. 25, 11; 2 Sam. 21, 5) und von einer Beendigung und Vertilgung der Sünde erklärt werden kann. Hengstenb., der ebenfalls dem כַּלֵּא die Bedeutung *einschlieſsen* giebt, ist der Meinung, daſs in demselben eine doppelte Lesart vereinigt sei und die Punkte nicht dem Ktib, welches vielmehr לְכִלְאֹ zu punktiren sei, sondern dem Kri angehören (20).

---

(20) „Daſs eine solche Annahme nicht etwa im Allgemeinen verwerflich ist“, schreibt derselbe, „zeigen folgende Bemerkungen. Sobald die Differenz zwischen der lectio recepta und der vermeintlichen Emendation nur in den Vocalen bestand, schrieben die Masorethen die mit denen der ersteren (לְכַלְּאֹ) übereinstimmenden Consonanten der letzteren nie an den Rand. Sie deuteten das Nebeneinanderbestehen einer doppelten Lesart auf andere, und zwar nach Verschiedenheit der Umstände verschiedene Weise an. 1) Wo das Wort selbst, oder der Context gar keine Entscheidungsgründe darboten, um die der Texteslesart untergesetzten Vocale der Randlesart als solche zu erkennen, wo daher, ganz gegen ihr Princip, die Randlesart, falls sie ihre Punkte ohne Weiteres untergesetzt hätten, als die einzige erschienen sein würde, geben sie dem Worte eine aus den beiden Lesarten gemischte Punktation. Ein Beispiel hierzu liefert das יִרְדֹּף (Ps. 7, 6). Die Texteslesart war hier יִרְדֶּךָ als Fut. in Piel. Die Masorethen wollten dafür

Diese Erklärung ist aber nach dem Gesagten nicht nöthig. Ist die Texteslesart die ursprüngliche und richtige, so ist

---

das Fut. in Kal יִרְדֹּף gelesen wissen, weil das Kal in der Bedeutung *verfolgen* weit häufiger ist, als das Piel, was aber als Steigerungsform gerade hier, wo die heftigste, wiederholteste und anhaltendste Verfolgung bezeichnet werden sollte, ganz paſst. Daſs das Wort eine doppelte Punktation in sich verband, wurde hinreichend durch die Form angedeutet, welche ohne diese Annahme ein grammatisches Monstrum ist. In mehreren Handschriften, deren Schreiber kühner waren als die Masorethen, findet sich geradezu die Form יִרְדֹּף gesetzt. Ein anderes Beispiel ist das תְּרַצְּחוּ Ps. 62, 4 in vielen Ausgaben und Handschriften. Die Texteslesart ist hier תְּרַצְּחוּ, als seltenere Form des Futur Piel, mit ausgeworfenem und durch Verlängerung des vorhergehenden Vocales ersetzten Dagesch; die Randlesart תִּרְצָחוּ als das gewöhnliche Fut. in Piel. Auch Ps. 80, 11 ist in der Nichtform כָּסּוּ eine doppelte Lesart vereinigt; die Texteslesart כָּסוּ, Praet. Kal; die Randlesart כִּסּוּ, Praet. Piel. Die Masorethen wurden zu ihrer vermeintlichen Emendation durch Miſsverständniſs der Construction, die nothwendig das intransitive Kal verlangt (statt : „bedeckt wurden die Berge von ihrem Schatten“, erklärten sie : „ihre Schatten bedeckten die Berge“, mit einer unzulässigen collectiven Auffassung des צֵל), und zugleich dadurch verleitet, daſs das כסה in Kal sonst nicht im Präteritum vorkommt. In den Handschriften ist diese Verbindung einer doppelten Punktation noch weit häufiger, wie in den Ausgaben, vgl. Michaelis, Or. Bibl. III, 236; Ewald, S. 489. 2) Wo aus dem Contexte oder aus dem Worte selbst die Vocale als nicht zur Texteslesart gehörig erkannt werden konnten, setzten die Masorethen dieselben ohne weiteres unter. Ein Beispiel giebt Ps. 59, 11. Die Texteslesart ist : אֱלֹהַי חַסְדּוֹ יְקַדְּמֵנִי *deus meus, gratia eius praeveniet me.* Die Masorethen wollten dafür lesen אֱלֹהַי חַסְדִּי יְקַדְּמֵנִי, *mein Gnadengott wird mir zuvorkommen.* Sie gaben nun dem אלהי geradezu die Punkte der Randlesart, weil jeder gleich sah, daſs diese, wegen des folgenden חַסְדּוֹ, zur Texteslesart nicht paſsten. — Zu dieser letzteren Klasse gehört nun auch unser Fall. Das Verbum כלא kommt in Piel nie vor; es reichte also hin, dem Worte die Vocale des Piel zu geben, um bemerklich zu machen (?), daſs neben der gewöhnlichen, durch die Form selbst hinreichend bezeichneten Lesart eine andere bestand, welche die Form der Ableitung von כלא = כלה ganz punktirte“.

„Fragen wir nun, welcher von beiden Lesarten der Vorzug zu er-

es eine bloſse Vermuthung der Masorethen, daſs כַּלָּא für כָּלוֹת stehe und die Bedeutung : *vollenden, vollbringen* habe. Ob Aquila und Theod., welche כלא durch *τοῦ συντελέσαι* wiedergeben, so wie der Alex., welcher *συντελεσθῆναι* übersetzt, dasselbe in der Bedeutung von כלה gefaſst haben, ist nicht ganz sicher. Ist nun nach dem

---

theilen sei, so müssen wir uns unbedingt für die Texteslesart erklären. Diese hat schon aus dem allgemeinen Verhältniſs der Redensarten zu den Texteslesarten ein bedeutendes Vorurtheil für sich. Eine genauere Prüfung zeigt, daſs die Kris mit wenigen Ausnahmen bloſse Einfälle beschränkter jüdischer Kritiker sind, und daher nicht mehr äuſsere Auctorität haben, wie die Conjecturen eines Houbigant und J. D. Michaelis. Sie bewährt beinahe vollkommen das Urtheil von Danz, litter. hebr. chald. p. 67 : „„Non datur כתיב, quod exercitatis ac omnia accurate perpedentibus non pariat sensum commodum; quidquid huic sub nomine קרי quocunque praetexta superadditur, inventum est mere humanum et aliam penes me notam non invenit, quam interpretationis ut plurimum satis feliciter institutae, subinde tamen temere et in ignominiam sacri scriptoris susceptae““. Hier aber hat das Kri um so weniger die Vermuthung einer ihm zu Grunde liegenden äuſseren Auctorität für sich, da die Differenz bloſs in den Vocalen besteht, da die Masorethen selbst es nicht wagen, dem כלא das כלה zu substituiren, sondern nur durch ihre Punktation die Meinung ausdrücken, daſs das כלא hier für כלה stehe, eine bloſs exegetische Vermuthung, die dadurch noch nicht zu höherer Würde erhoben wird, daſs auch die alten Uebersetzer (Aquila und Theod. *τοῦ συντελέσαι*, LXX *συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν*) sie gehabt zu haben scheinen, und dies um so weniger, da sich ihr Ursprung so leicht auffinden läſst. In den sonst nicht vorkommenden Ausdruck : die Sünde hemmen oder einschlieſsen, konnte man sich nicht finden; die Bedeutung *vollenden*, schien zu dem Folgenden vortrefflich zu passen, nach der Randlesart sowohl, wie nach der Texteslesart. . . Was die Randlesart aber besonders begünstigte, war das Streben der Juden, wie es sich bei ihren Auslegern fast ohne Ausnahme findet, die Verheiſsungen des Verses in Drohungen umzuwandeln; ganz natürlich, da sie wohl die Strafen, welche nach dem Ende der 70 Jahrwochen eingetroffen waren, nicht aber die Segnungen kannten, und daher bedacht sein muſsten, die Beziehungen auf die letzteren zu verwischen. Schon Aquila übersetzt statt *über* u. s. w. *κατὰ, contra, τοῦ λαοῦ σου καὶ τῆς πόλεως τῆς ἁγίας σου*, und damit übereinstimmend das Folgende : *τοῦ συντελέσαι τὴν ἀδεσίαν καὶ τοῦ τελειῶσαι ἁμαρτίαν*“.

Gesagten nicht zweifelhaft, dafs כְּלֵא, dessen Bedeutung *einschliefsen, wahren* zu dem *Versiegeln* und *Bedecken* (Sühnen) ganz passend ist, hier eine Wahrung oder Einschränkung der Sünde bezeichnet, so giebt Gabriel dem Bundesvolke eine *erfreuliche* Verheifsung, welche durch die folgenden bildlichen Ausdrücke noch mehr hervorgehoben wird. Gott erscheint dann als der Gnädige und Barmherzige, welcher das Hauptübel, ja die Quelle alles Unglücks, die Sünde, entfernen will. Das לְ *zu* vor כְּלֵא und den folgenden Infinitiven bezeichnet, wie oft vor Infinitiven, *bis, bis dafs*, wie Jes. 7, 15, *bis eingeschlossen wird.* — פֶּשַׁע (von פָּשַׁע *brechen* mit Jemanden, daher *abfallen* von Jemanden, mit בְּ [2 Kön. 1, 1; 3, 5. 7], insbesondere von Gott abfallen [1 Kön. 8, 50; Jes. 1, 2; Jer. 29], daher *sich vergehen, sich versündigen* [Sprüchw. 28, 21], mit עַל *gegen* Jemanden [Hos. 8, 1], daher פֹּשְׁעִים *Abtrünnige, Sünder* [Jes. 1, 28; 48, 8]), bezeichnet eigentl. *Bruch, Treubruch, Abfall* (Sprüchw. 28, 2), dann *Frevel, Verbrechen, Vergehen* (1 Mos. 31, 36; 50, 17), *Missethat, Sünde* (Job 33, 9; 34, 6. 37; Ps. 32, 1).

Die folgende Texteslesart לְחָתֵם ist *zu versiegeln* zu übersetzen. Nach mehreren Auslegern ist das *versiegeln* eine bildliche Bezeichnung der Vollendung oder Beendigung. So Theodor.: *ἐσφράγισε δὲ τὰς ἁμαρτίας, παύσας μὲν τὴν κατὰ νόμον πολιτείαν, τὴν δὲ τοῦ πνεύματος δωρησάμενος χάριν, ὑφ' ἧς βοηθούμενοι περιγίνονται τῶν παθῶν οἱ πνευματικῶς πολιτευόμενοι.* Der Alex., welcher *καὶ τὰς ἀδικίως σπανίσαι*, Aquila, welcher *καὶ τοῦ τελεῶσαι ἁμαρτίαν* und Hier., welcher ut consummetur praevaricatio übersetzt, haben den tropischen Ausdruck, welchen Theodot. beibehält, im Sinne des Theodoret aufgelöset. Dafs jene Auflösung des tropischen Ausdrucks nicht, wie mehrere neuere Ausleger annehmen, in einer verschiedenen Lesart ihren Grund habe, erhellet ganz deutlich daraus, dafs der Alex. auch bei dem folgenden חָתַם, wo sich nirgends eine Spur einer verschiedenen Lesart findet, wie-

derum den Tropus auflöset und *καὶ συντελεσθῆναι ὁράματα καὶ προφήτην* und Hieron. et impleatur visio et propheta übersetzen, während Theodotion sich in seiner Wörtlichkeit gleichbleibend übersetzt : *καὶ τοῦ σφραγίσαι ὅρασιν καὶ προφήτην*, was von Theodoret ganz mit derselben Auslegung des Tropus erklärt wird durch : *τουτέστι τοῦ δοῦναι τέλος ἁπάσαις ταῖς προφητείαις*. Die Bedeutung *beendigen* kommt im Hebr. von חָרַם nie vor. Die eigentliche Bedeutung von חָתַם s. v. a. חָטַם ist *schliefsen, verschliefsen* (Job 9, 7), *umschliefsen, einhüllen*, mit ב des Instrumentes *untersiegeln* (1 Kön. 21, 8; Esr. 8, 8. 10), dann *versiegeln*, d. h. verschliefsen (Jer. 32, 10), *siegeln* mit בְּ der Sache (Job 33, 16; 37, 7). Dieselbe Bedeutung hat auch das Arab. خَتَمَ I. II., Chald., Syr., Zab. חְתַם, ܚܬܡ, und das Aethiop. ኀተመ. Der *bildliche* Gebrauch des חָתַם ist im Hebräischen von der Sitte entnommen, Sachen, die man verschliefsen oder bei Seite legen wollte, zur gröfseren Sicherheit zu versiegeln. So Job 37, 7 : „Gott versiegelt die Hand des Menschen", er schliefst sie ein, so dafs sie sich nicht rühren kann, Job 9, 7 : „er versiegelt die Sterne", schliefst sie ein, dafs sie nicht leuchten können. Jer. 32, 11. 14 werden ein versiegeltes Buch und ein geöffnetes sich einander entgegengesetzt; ebenso Jes. 29, 11; Hohesl. 4, 12 eine versiegelte Quelle einer geöffneten. Dan. 6, 18 findet sich die der bildlichen Darstellung zum Grunde liegende äufsere Handlung, indem hier der König die Grube versiegelt, in welche Daniel hineingeworfen worden war; dagegen die bildliche Darstellung 8, 26 und 12, 4, wo die Weissagungen Daniels wegen ihrer Dunkelheit als versiegelt bis auf die Zeit der Erfüllung bezeichnet werden, wie Offenb. 22, 10. Wie hier dem חָתַם das כלא, *einschliefsen*, so geht ihm 12, 4 („verschliefse die Worte und versiegele das Buch") das סתם *verstopfen, verschliefsen*, und 5 Mos. 32, 34 („ist es nicht verborgen bei mir, versiegelt in meinen Schätzen")

das כָּמַס *verbergen* voraus. *Die Sünde verschliefsen* oder *einschliefsen* ist nach dem Gesagten s. v. a. die Sünde entfernen, sie unsichtbar machen und ihr Einhalt thun. Eine versiegelte Sünde ist dann eine solche, welche verborgen und unwirksam gemacht ist und nicht mehr ins Offene tritt. Einige Ausleger, welche dem חָתַם hier die Bedeutung *beendigen* geben, berufen sich auf das arabische خَتَمَ, welches dieselbe nicht selten hat. So sagt man: ختم الكلام, ختم الشّى, ختم الكتاب *das Buch, die Sache, die Rede beendigen.* Eine reiche Sammlung von Beispielen findet sich bei Franc. Tipregi, *dissert. de authentia selectiorum kthibim*, in Oelrich's *collect. opusc. phil. theol.*, t. II, p. 153 sqq. Die Bedeutung *endigen* ist im Arab. dadurch entstanden, dafs man dem Ende eines Briefes ein Siegel aufzudrücken pflegte. Die Stelle Ezech. 28, 12, wodurch man die Bedeutung *endigen* auch im Hebräischen nachzuweisen gesucht hat, ist ohne Beweiskraft. Denn die Worte: חוֹתֵם תָּכְנִית, welche man durch *perficiens, absolvens pulchritudinem* erklärt, sind *Besiegler des Mafses, der Einrichtung*, d. i. *Höchster, Oberster der Einrichtung* zu übersetzen. De Wett. und Ew. geben sie durch *Siegel der Vollendung*, Hengst. *ein Versiegelnder des Grundrisses*, d. i. nach ihm ein solcher, der das Recht hat, die Idee seines Seins auf die Seite zu schaffen, weil er selbst sie vollkommen darstellt, weil er eine personificirte Idee, ein Ideal ist, — ganz damit übereinstimmend das Folgende, wo der König von Tyrus genannt wird: „voll von Weisheit und vollendet von Schönheit".

Nachdem wir über die Bedeutung von חָתַם das Nöthige gesagt haben, müssen wir noch Einiges über die Lesart לְחַתֵּם hinzufügen. Hat לחתם ursprünglich im Texte gestanden, so mufs nicht לְחַתֵּם, sondern לַחְתֹּם oder in Piel לְחַתֵּם gelesen werden. Die Masorethen wollen aber לְחַתֵּם als Infinitiv in Hiphil von תָּמַם *vollendet sein*, in Hiph. *vollenden, voll machen*, gelesen wissen. Von dieser

Ansicht geleitet haben sie die Vocale der Randlesart unter die Texteslesart gesetzt. Der Grund dieser Entstehung der Punktation liegt wahrscheinlich in der Auflösung des Tropus in den alten Uebersetzungen, welche man mifsverstand und in denen man die Spuren einer anderen Lesart zu finden glaubte. Zu dieser Annahme mochte auch die Form לְהָתֵם Kap. 8, 23 nicht wenig beitragen, da hier von der Vollendung der Sünde und des Abfalls die Rede ist, welche man, aus dem früher angegebenen Grunde, gern in unserer Stelle finden wollte. Ungeachtet dieser Auffassung haben doch die Masorethen nicht gewagt, das ח in ה zu verändern. Wenn Hitzig (Stud. und Krit. Jahrg. 1832, Bd. I, S. 446) behauptet, dafs der Umstand, dafs לחתם nachfolge, das Kthib verdächtig mache, so irrt er hierin. Denn die Wiederholung findet nicht blofs hier, sondern auch sonst öfters bei Daniel statt, wie insbesondere aus dem 11. Kapitel erhellt. Und auch in unserem Kapitel kommen die Stammwörter חרץ und שמם dreimal vor. Aber auch zugegeben, dafs nicht לַחֲתֹם, sondern לְהָתֵם zu lesen wäre, so ist man deshalb noch nicht genöthigt, „unseren Worten einen drohenden Sinn unterzulegen". Denn die Sünden vollenden kann heifsen : sie bis aufs höchste treiben, ihr Mafs voll machen, aber auch ebensogut : ihnen, durch die Vergebung, ein Ende machen, entsprechend dem sonstigen : die Sünden tilgen, מחה. In dem Sinne : *ein Ende machen, tilgen* kommt תָּמַם von der Sünde Klagl. 4, 22 vor, indem es hier heifst : „Deine Missethat ist getilgt (תַּם־עֲוֹנֵךְ), du Tochter Zion. — Aber deine Missethat du Tochter Edom, wird er heimsuchen", vgl. 1 Mos. 47, 18; Ps. 102, 28. In der Bedeutung : machen, dafs etwas aufhöre, wegschaffen, findet sich Hiphil הֵתֵם Ezech. 22, 15. Die Lesart des Singulars חַטָּאת, welche sich in mehreren Handschriften und Ausgaben bei Kennicott und de Rossi statt des Plurals חַטָּאוֹת findet, und welcher von Berth. vor der Texteslesart der Vorzug gegeben wird, ist wahrscheinlich dadurch entstanden, dafs man חַטָּאוֹת dem

פֶּשַׁע und עָוֹן conform zu machen suchte. Der Singular פֶּשַׁע steht auch sonst neben dem Plural חַטָּאוֹת Mich. 1, 5, wo es heifst : בְּפֶשַׁע יַעֲקֹב כָּל־זֹאת וּבְחַטֹּאוֹת בֵּית יִשְׂרָאֵל *um Jakobs Abfall (Frevel) ist alles dieses, und um Israels Sünden willen*, was sich daraus erklärt, dafs פֶּשַׁע *Abfall, Empörung, Frevel* an und für sich mehr collectivischer Natur ist, während das חַטָּאת mehr die einzelne Aeufserung der Sünde bezeichnet.

Wenn Jemand des über לְכַלֵּא und לְחָתֵם Gesagten ungeachtet das Einschliefsen und Versiegeln der Sünde sensu malo fassen und von der Bestrafung und Ausrottung der Sünder erklären wollte, ähnlich wie Jes. 4, 4 durch das vertilgende göttliche Strafgericht der Schmutz der Töchter Zions abgewaschen und das Blut Jerusalems aus ihrer Mitte getilgt wird, so könnte dieses jedenfalls nur geschehen, wenn man die beiden Glieder aufser dem Zusammenhang nimmt. Dafs aber diese Auffassung durchaus unzulässig ist und nur an eine göttliche Gnadenwohlthat, an die Einschliefsung oder Wahrung und die Versiegelung der Sünde durch Vergebung, gedacht werden darf, beweisen folgende Gründe aufs Deutlichste.

1) Wenn man auf den Parallelismus der Versglieder sieht, so kann man kaum umhin, die beiden ersten Glieder des Verses in gutem Sinne zu fassen. Denn da im zweiten Theile des Verses ein dreifaches Gut genannt wird, welches Gott dem Bundesvolke nach dem Ende der 70 Jahre ertheilen will, so entspricht dieser Ertheilung eines dreifachen Gutes die Hinwegnahme eines dreifachen Uebels im ersten Theile des Verses. Für diese Beziehung der beiden dreigliedrigen Hälften auf einander spricht insbesondere, dafs das חָתַם im ersten Theile des Verses dann mit dem חָתַם im zweiten Theile correspondirt und חָתָם in beiden Hälften im zweiten Gliede steht. Mit den Sünden werden auch die Weissagungen versiegelt, weil das, was sie als zukünftig ankündigten, als das Hauptmerkmal der messianischen Zeit, die Tilgung der Sünden, nunmehr eingetroffen

ist. Diese genaue Correspondenz des doppelten חָתַם spricht denn auch dafür, dafs das erste nicht לְהָתֵם von תָּמַם, sondern לַחְתֹּם von חָתַם zu lesen und die Randlesart unrichtig sei.

2) Dafs unsere Auffassung die richtige sei, dafür sprechen auch die dreifachen, auch 2 Mos. 34, 7 und Dan. 9, 5 vereinigt vorkommenden Bezeichnungen der Sünde, indem diese den dreifachen Bezeichnungen der Gnadenwohlthaten, dem Einschliefsen, dem Versiegeln und dem Bedecken entsprechen, und den drei Ausdrücken dieselbe bildliche Bezeichnung des Wegschaffens aus den Augen zu Grunde liegt. Für die Richtigkeit unserer Auffassung würde schon genügen, wenn auch nur von *einem* Ausdrucke erwiesen werden kann, dafs er im guten Sinne zu nehmen sei und eine Gnadenwohlthat bezeichne. Und dieser Fall ist aufser allem Zweifel bei dem כִּפֶּר עָוֹן *die Schuld bedecken.* Denn diese Redensart wird nie anders als von der Sündenvergebung gebraucht. Die Sünde oder die Schuld bedecken ist s. v. a. sie wegschaffen, vergraben und in Beziehung auf die Person : jemanden entsündigen, versöhnen. Ist die Schuld bedeckt, unsichtbar gemacht, so ist sie nicht mehr vorhanden und vom Richter strafbar.

3) Ferner spricht für unsere Erklärung die Beziehung der Verkündigung in derselben auf das mehrgliedrige Sündenbekenntnifs in V. 5 und die daran geknüpfte Bitte um Vergebung. Die auf das Gebet des Propheten erfolgte schnelle Ankunft Gabriels (V. 22) läfst es nicht zweifelhaft, dafs sie erfolgt sei, um demselben Erfreuliches zu verkündigen. Wäre dieses nicht der Fall, so hätte Gabriel geradezu das Gegentheil von dem angekündigt, was Daniel erbeten hatte. Durch die Heilsverkündigung verlor auch die im Folgenden enthaltene Ankündigung der Zerstörung der Stadt und des Tempels ihr Schmerzliches. Da die frommen Mitglieder des Bundesvolkes in Folge der Zerstörung Jerusalems und des Tempels von den Gottlosen sich scheiden, und jenen grofsen Gnadenwohl-

thaten zu Theil werden sollten, so lag in jener Zerstörung sogar eine Wohlthat.

Die Worte : לְכַפֵּר עָוֹן sind wörtlich : *zu bedecken die Schuld* zu übersetzen. Dafs die eigentliche Bedeutung von כָּפַר *decken, bedecken*, davon כַּפֹּרֶת *Deckel*, arabisch كَفَرَ u. غَفَرَ dies., ist, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel, und beweist auch die Construction mit עַל und בְּעַד, so wie die deutliche Beziehung der bildlichen Darstellung in diesem Gliede auf die in den beiden vorigen. In Kal kommt כָּפַר 1 Mos. 6, 14 vom Bedecken, d. i. Ueberziehen mit Pech vor. In der Bedeutung : *vergraben*, nämlich die Schuld (Ps. 65, 4; 78, 9. 38; Jer. 18, 23; Ezech. 16, 63; 4 Mos. 21, 8) und causat. *sühnen, aussühnen* (2 Mos. 32, 30; 3 Mos. 5, 26), *entsündigen* (2 Mos. 30, 15; 3 Mos. 4, 20; 16, 6. 11. 24; Ezech. 45, 17), *versöhnen* Jemanden (1 Mos. 32, 21; Sprüchw. 16, 14) ist nur Piel in Gebrauch. Da Piel eine intransitive Bedeutung hat, so bezeichnet dasselbe wohl : *ganz zudecken*, so dafs das Zudecken s. v. a. *ganz dem Blicke entrückt, unsichtbar* ist. Dafs Daniel oder vielmehr *Gabriel* von einer Sündenvergebung durch Christus weissage, behauptet auch Theodoret, wenn er zu V. 24 bemerkt : „*καὶ ἐπειδὴ ἔμελλεν ὁ Δεσπότης Χριστὸς τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσι τῶν ἁμαρτημάτων δωρεῖσθαι τὴν ἄφεσιν, ὡς καὶ ὁ μακάριος Ἰωάννης ἐβόα, λέγων· Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, εἰκότως ἐπήγαγε. Καὶ τοῦ σφραγίσαι ἁμαρτίας, καὶ τοῦ ἀπαλεῖψαι ἀνομίας, καὶ τοῦ ἐξιλάσασθαι ἀδικίας. ἀπέλειψε μὲν γὰρ τὰς ἀνομίας τῶν εἰς αὐτὸν πεπιστευκότων, ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον, ᾗ φησὶν ὁ μακάριος Παῦλος. ἐσφράγισε δὲ τὰς ἁμαρτίας, παύσας μὲν τὴν κατὰ νόμον πολιτείαν, τὴν δὲ τοῦ πνεύματος δωρησάμενος χάριν, ὑφ' ἧς βοηθούμενοι περιγίνονται τῶν παθῶν οἱ πνευματικῶς πολιτευόμενοι*“. Nach mehreren Auslegern soll in den hier in drei Gliedern gebrauchten Ausdrücken von der Sündenvergebung eine Steigerung sich finden. Dagegen nimmt aber

Geier, dem Hengstenb. beistimmt, einen blofsen *συναθροισμὸς* an, wie er sich 2 Mos. 34, 7 und Luc. 16, 21 findet. „Tot hic accumulantur vocabula", schreibt Geier, „ut tota peccatorum humani generis colluvies eo melius comprehenderetur". Zu dieser Annahme stimmt aber nicht, dafs sich hier gerade der stärkste Ausdruck פֶּשַׁע *Frevel, Missethat, Schuld* findet, wodurch die Sünde nach ihrem schlimmsten Charakter als Abfall von Gott und Empörung gegen ihn bezeichnet wird. Daher wird פֶּשַׁע auch Job 34, 37: „*er fügt hinzu* עַל חַטָּאתוֹ פֶּשַׁע *zur Sünde Frevel*", dem חַטָּאָה, als das Schwerere dem Leichteren, entgegengesetzt. Bei einer Steigerung wie Ps. 1, 1 und Ps. 50, 1 אֵל אֱלֹהִים יְהוָה folgen die stärkeren Ausdrücke den leichteren. Es ist daher die Ankündigung der Sündenvergebung in dieser Beziehung von dem Sündenbekenntnifs in V. 5, wo wirklich eine Steigerung sich findet, hier verschieden. Das dem hier zuerst stehenden פֶּשַׁע ganz genau entsprechende מָרַדְנוּ folgt dort erst nach dem חָטָאנוּ וְעָוִינוּ *wir haben gesündigt und gefrevelt.* Auch kann ein Fortschreiten a maiori ad minus hier nicht angenommen werden, weil sonst das חַטָּאוֹת als die Sünden nach der leichtesten Betrachtungsweise, als ein Ausgleichen bezeichnend, statt der zweiten die dritte Stelle einnehmen müfste.

Ueber die Bedeutung von צֶדֶק, welches der Alex., Theodot., Syrer und Hieronymus durch *Gerechtigkeit, δικαιοσύνη*, ܙܕܩܐ, *iustitia* wiedergeben, sind die Ausleger nicht einig, indem einige dasselbe hier geradezu durch *Heil* übersetzen, und ihm die Bedeutung von יֶשַׁע, יְשׁוּעָה, *Heil, Hülfe, Rettung*, ertheilen. Allein man kann diesen Sprachgebrauch, den man vornehmlich aus dem zweiten Theile des Jesaia nachzuweisen sucht, nicht begründen, indem in allen dafür angeführten Stellen, wie Jes. 41, 2. 10; 45, 8. 13; 46, 13; 48, 18; 51, 5; 54, 17; 56, 1; 58, 2; 62, 1. 2; Ps. 8, 5. 11. 12; 72, 3, die Bedeutung: *Gerechtigkeit* passend ist, vgl. Kleinert, über

die Echtheit des Jesaia, Bd. I, S. 256. Wenn die Gerechtigkeit als Gabe Gottes erscheint, so bezeichnet sie dieselbe Sache von der positiven Seite, welche die Sündenvergebung von der negativen bezeichnet. Die Sündenvergebung wird von Gott den Menschen zu Theil in Folge seiner freien Gnade und Barmherzigkeit, wonach sie nicht mehr als Sünder betrachtet werden; dagegen fafst die Gerechtigkeit in sich, dafs Gott sie als Gerechte *behandelt*, woher es kommt, dafs bisweilen Gerechtigkeit und Heil mit einander verbunden sind, ohne dafs jene ihren eigenthümlichen Begriff aufgiebt. — Die Gerechtigkeit, welche nach Ps. 85, 11—14 vom Himmel herabblickt und vor dem sich seines Volkes annehmenden Gott hergeht, als Gabe Gottes, erscheint öfters als ein charakteristisches Merkmal der messianischen Zeit. Nach Mal. 3, 20 geht den Gottesfürchtigen die Sonne auf, d. h. die Gerechtigkeit, die wie die Sonne leuchtet, und hat Heilung unter ihren Flügeln. Nach Jer. 33, 16 wird man Jerusalem zur Zeit des Messias nennen: „Jehova unsere Gerechtigkeit", und nach 23, 6 wird dieser selbst diesen Namen führen. Jesaia bezeichnet 61, 3 die Mitglieder des Gottesreiches in jener Zeit als Terebinthen der Gerechtigkeit; und Jes. 53, 11 erscheint der Knecht Jehovas, der Gerechte, als die bedingende Ursache der Gerechtigkeit, indem er Viele gerecht machen soll. — Die Gerechtigkeit wird hier eine ewige genannt, weil sie ihren Grund in dem ewigen Beschlusse des ewigen Gottes hat, und zugleich ewig dauert, und nicht wie die Gaben der Gerechtigkeit und der Gnade im alten Bunde, welcher einem vollkommeneren und neuen weichen soll, vorübergeht. Die Ewigkeit der Gerechtigkeit und des Heils der messianischen Zeit wird auch an mehreren Stellen des Jesaia nachdrücklich hervorgehoben. So heifst es Kap. 51, 6—8: „Die Himmel werden wie Rauch vergehen, die Erde wie ein Kleid veralten, und ihre Bewohner wie Mücken sterben, aber mein Heil (וִישׁוּעָתִי) wird auf ewig sein, und meine Gerechtigkeit (צִדְקָתִי) wird nicht vernichtet

werden — meine Gerechtigkeit wird ewig währen und mein Heil (וִישׁוּעָתִי) durch alle Geschlechter". Und Jes. 45, 17 heifst es : „Israel wird errettet durch Jehova, mit ewigem Heile (oder ewiger Errettung, תְּשׁוּעַת עוֹלָמִים), ihr werdet nicht beschämt und nicht zu Schanden in alle Ewigkeit". Dafs auch die alten Uebersetzer das *Bringen der ewigen Gerechtigkeit* in dem von uns angegebenen Sinn gefafst haben, beweisen die oben angeführten Uebersetzungen. Theodoret hat : *καὶ τοῦ ἀγαγεῖν δικαιοσύνην αἰώνιον* (21). Diese Erklärung findet sich auch bei den älteren Auslegern fast ohne Ausnahme, nur verstehen einige, wie schon der Rab. Bacharias in Breschit Rabba zu 1 Mos. 14, 18, Rab. Mos. Haddarschan, Rab. Barachias zu Jes. 56, 1 im *Seder Olam* unter ewiger Gerechtigkeit die Person des Messias, wie dieses auch bei der Sonne der Gerechtigkeit Mal. 3, 20 stattfindet. Gerechtigkeit hier concret zu fassen, ist zwar unzulässig, aber doch in so weit richtig, als Christus es ist, in welchem der Schatz der Gerechtigkeit des neuen Bundes sich findet. Nach dem Vorgange von J. D. Michaelis fassen mehrere neuere Ausleger : „ewige Gerechtigkeit" in dem Sinne : die alte Gerechtigkeit, d. i. das religiös-sittliche Leben der vorigen besseren Zeiten. Allein dieser Erklärung stehen mehrere Gründe entgegen. 1) Dafs hier nicht von der Gerechtigkeit als einer subjectiven Eigenschaft, von der morum probitas, wie Scholl, Comment. de LXX hebd. Dan.

---

(21) Derselbe bemerkt nämlich zu den Worten : *καὶ τοῦ ἀγαγεῖν δικαιοσύνην αἰώνιον* Folgendes : „*δικαιοσύνη δὲ αἰώνιος κυρίως ἐστὶν αὐτὸς ὁ δεσπότης Χριστός· περὶ γὰρ αὐτοῦ φησὶν ὁ μακάριος Παῦλος* (1 Cor. 1, 30), *Ἐδόθη ἡμῖν σοφία ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς, καὶ ἀπολύτρωσις. καὶ περὶ τοῦ εὐαγγελίου δὲ Ῥωμαίοις ἐπιστέλλων ἔφη, ὅτι δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται. Ἐπειδὴ δὲ φιλοτιμίᾳ χρησάμενος, καὶ τὴν πρόξενον τῆς αἰωνίου ζωῆς δικαιοσύνην τοῖς εἰς αὐτὸν πεπιστεύκοσιν ἐχαρίσατο, ἣν αἰτεῖν προσευχομένοις παρεκελεύσατο, Αἰτεῖτε λέγων, τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ*". Vgl. Hengstenb. zu unserer Stelle.

Frankf. 1829 u. And. erklären, sondern von einer Gabe Gottes die Rede ist, beweist nicht blofs die Beziehung auf die im Vorigen angekündigte Austilgung und Versöhnung der Sünden, die Verbindung mit der Versiegelung der Gesichte und Propheten, welche sich speciell auf die Gewährung der von ihnen geweissagten Sündenvergebung bezieht, die Zusammenstellung mit lauter von Gott herabzusendenden Wohlthaten, und das Zeitwort לְהָבִיא, sondern auch die Vergleichung der Parallelstellen des Jesaia und Ps. 132, 9, wo es heifst : „Denn (Jehovas) Priester mögen Gerechtigkeit anziehen", von dir, o Gott, mit dem Kleide der Gerechtigkeit begabt werden, und deine Frommen frohlocken, vgl. V. 16. — 2) Auch spricht gegen jene Erklärung der Umstand, dafs Daniel selbst in den Parallelstellen die *Ewigkeit* des messianischen Reiches und seiner Güter ganz besonders hervorhebt, vgl. Dan. 2, 44; 7, 18. 27. — 3) Hierzu kommt, dafs עוֹלָם (von עָלַם *verbergen, verhüllen*, in Niph. *verborgen sein*) nicht ursprünglich eine unbestimmte Bezeichnung jeder längeren Zeitdauer ist, sondern gewöhnlich die Ewigkeit bedeutet. Hierfür spricht auch die etymologische Bedeutung des Wortes : das *Verborgene*, das *Dunkele*, daher *die verborgene, dunkele Zeit*, deren Anfang und Ende im Dunkelen, Verborgenen liegt und unbekannt ist. In der Bedeutung der *Ewigkeit* kommt עוֹלָם auch schon in den ältesten Schriften vor, vgl. z. B. 1 Mos. 3, 22, wo Jehova nach dem Sündenfalle spricht : „Der Mensch soll nicht die Hand ausstrecken und von dem Baume des Lebens nehmen und davon essen, dafs er ewig lebe (וְחַי לְעֹלָם)", 21, 23 : „man rief daselbst (zu Beerseba) den Namen Jehovas, des ewigen Gottes (אֵל עוֹלָם)", Ps. 90, 2 : „Ehe denn die Berge geboren wurden, ehe du die Erde und den Erdkreis gebarst, und von Ewigkeit zu Ewigkeit, bist du, o Gott"; Ps. 103, 17; Jes. 51, 6—8, wo die Ewigkeit aller Zeit und was sich in ihr befindet ausdrücklich entgegengesetzt wird, 40, 28; 63, 16. Auch kann in manchen Psalmen wie

18. 21. 61. 69, wo עוֹלָם nach einigen Auslegern eine unbestimmte Zeitdauer bezeichnen soll, dasselbe in der Bedeutung *Ewigkeit* gefafst werden, wenn es nicht auf eine einzelne Person, sondern auf den davidischen Stamm sich bezieht. Diejenigen Stellen, worin עוֹלָם subjectiv, uneigentlich und hyperbolisch oder in Wünschen gebraucht wird, kann man nicht zum Beweise anführen, dafs es überhaupt eine unbestimmte Zeitdauer bezeichnet.

Wenn wir auch zugeben wollten, dafs man im hebräischen Alterthum nicht einen metaphysischen Begriff der Ewigkeit gehabt habe, so unterliegt es nach dem Gesagten doch nicht dem mindesten Zweifel, dafs עוֹלָם schon in den ältesten Büchern des A. T. die Bedeutung *Ewigkeit* im eigentlichen Sinne hat. Es wäre auch sonderbar, wenn dasjenige Volk, welches sich einer göttlichen Offenbarung erfreute, nicht diesen Begriff gehabt hätte, da wir denselben in der uralten Zendreligion finden und die „Zeit ohne Zeit", die Ewigkeit, an der Spitze des ganzen Systems steht, vgl. Rhode, S. 186. *„Zervane Akerene, ungeschaffene Zeit*, heifst das Urwesen nur in Bezug auf seine Dauer und zur Unterscheidung von allen übrigen Wesen, welche geschaffen waren; ganz gleichförmig wird dieses Urwesen im Schasta des Brama nur der Ewige, Anbeginnlose genannt" (22). — Da nun ferner im Contexte sich auch gar kein Grund findet, welcher zur subjectiven oder zur symbolischen Auffassung der Gerechtigkeit berechtigte, und unsere Weissagung rein objectiv gehalten ist und die persönliche Empfindung, welcher wir oft in den Psalmen und in einzelnen Stellen der Propheten, wo der paränetische Charakter vorherrscht, finden, hier zurücktritt, so müssen wir die gewöhnliche Bedeutung von עוֹלָם hier festhalten. — Nach Berth. soll צֶדֶק die Befreiung vom religiösen und politischen Druck und צֶדֶק עוֹלָמִים

(22) Vgl. jedoch Döllinger, Heidenthum u. Judenthum, S. 358.

Glück der Vorzeit, d. i. „die alte Freiheit“ bezeichnen. Diese Erklärung, welche, wie wir gesehen haben, עוֹלָם in einem unzulässigen Sinne nimmt, ist überdies auch wegen der Auffassung von צֶדֶק ganz willkürlich und verwerflich. Die Veranlassung zu diesen falschen Erklärungen liegt hauptsächlich in den unrichtigen Hypothesen über die Beziehung des ganzen Verses. Der von uns angegebene Sinn konnte bei Michaelis und Jahn keine Beistimmung finden, weil sie den Vers auf die Zeit unmittelbar nach dem babylonischen Exil beziehen. Ebenso mufste auch Berth., der eine Beziehung auf die Zeiten unmittelbar nach den Bedrückungen des Antiochus Epiphanes annimmt, den natürlichen und richtigen Sinn verdrehen. Wir bemerken hier noch, dafs die Nichtzurechnung der Sünden und die Ertheilung der göttlichen Gerechtigkeit sich auch Ps. 69, 28 findet, wo die Worte des Psalmisten : „rechne ihnen ihre Sünden reichlich zu, und sie mögen nicht Antheil erhalten an deiner Gerechtigkeit“, unserer Stelle entsprechen.

Die Worte : *und zu versiegeln Gesicht und Prophet*, werden von den Auslegern verschieden erklärt. Der Hauptgrund der Verschiedenheit liegt in dem Worte : חָתֹם *versiegeln*, welches mehrere Ausleger (Ammon, Christol., S. 171, Hävernick z. d. St.) mit Beziehung auf die Sitte, den Inhalt einer Schrift durch Untersiegelung zu bekräftigen, hier in der Bedeutung *erfüllen, bekräftigen, bestätigen* nehmen. Dafs diese Sitte bei den Israeliten herrschend war, ersehen wir aus 1 Kön. 21, 8, wonach das Weib Achabs, Jesabel, die unter des Königs Namen geschriebenen Briefe mit dem königlichen Siegel versiegelte, und aus Jer. 32, 10. 11. 44. Auch führen jene Ausleger noch als Parallelstelle Apstgsch. 3, 18 : „Gott erfüllt, ἐπλήρωσεν, was er durch den Mund aller seiner Propheten hat vorherverkündigen lassen“, und Matth. 5, 17 an. Diese Bedeutung des Versiegelns findet sich auch im Syrischen (vgl. z. B. B. Ephräm Syrus, hymn. 80 adv. scrutat.

Opp. III, p. 149) und im neuen Testamente Joh. 6, 27. Es soll daher nach Hävernick : „*die Gesichte und die Propheten versiegeln* so viel sein, als die Weissagungen der Propheten und so sie selbst als wahrhaft von Gott gesandte und erleuchtete Männer bestätigen“. — Allein im Hebräischen kommt diese Bedeutung in keiner Stelle des A. T. vor. Schon oben haben wir gezeigt, dafs im A. T. sich kein anderer metaphorischer Gebrauch des חָתַם findet, als der von der Sitte entnommene, Sachen, die man bei Seite legt und verbirgt, zu versiegeln oder zu verschliefsen. Man darf diese Bedeutung hier um so weniger verlassen, da es unzulässig ist, dasselbe Wort in demselben Verse in verschiedener Bedeutung zu nehmen; wozu noch kommt, dafs das Versiegeln von Gesicht und Prophet schon der Stellung nach in deutlicher Beziehung zu dem Versiegeln der Weissagung steht. Sind die Sünden versiegelt, so sind es auch die Weissagungen, welche die Versiegelung als zukünftig verkündigten. Mit der Erfüllung hat die Weissagung, obgleich sie in anderer Beziehung ihre grofse Wichtigkeit beibehält, insofern das Ende ihrer Bestimmung erreicht, als die trost- und stärkungsbedürftigen Gläubigen das erschienene Heil vor Augen und nicht mehr darauf als auf ein Zukünftiges ihren Blick zu richten haben. Christus, das Licht der Welt, in dem die Weissagungen ihre Erfüllung erreicht haben, ist als Schlufs des alttestamentlichen Prophetenthums, als das Siegel desselben anzusehen. Mit Christus, dem Vollender und dem Schlufs der alttestamentlichen Propheten, hören Gesichte und Weissagungen auf. Sehr gut fügt Theodoret den Worten : *καὶ τοῦ σφραγίσαι ὅρασιν καὶ προφήτην*, die Erklärung bei : *τουτέστι, τοῦ δοῦναι μὲν τέλος ἁπάσαις ταῖς προφητείαις, (τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι)· παῦσαι δὲ λοιπὸν τὴν προφητικὴν χάριν ἀπὸ τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους. εἰ γὰρ μὴ ἐπιφανεὶς ὁ δεσπότης Χριστὸς πεποίηκέ τε καὶ πέπονθεν, ἅπερ οἱ προφῆται προεῖπον, οὐκ ἂν ἐδείχθη τῶν*

προφητῶν ἡ ἀλήθεια. πληροῖ τοίνυν, καὶ οἱονεὶ σφραγίζει καὶ βεβαῖοι τὰ ὑπὸ τῶν προφητῶν προῤῥηθέντα, ποιῶν ἅπαντα καὶ πάσχων τὰ ὑπ' ἐκείνων χρησμῳδηθέντα. Diejenigen, welche das Verheifsene erfüllt sehen, können mit Philippus Joh. 1, 46 ausrufen : *ὃν ἐγραψε Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται, εὑρήκαμεν, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Ἰωσὴφ, τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ.* Unserer Stelle entspricht auch Matth. 11, 13 : *πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφητεύσαν*, und 2 Petr. 1, 19 : *καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες, ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ, καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.* Das *prophetische Wort* hat einerseits durch die Erfüllung an Sicherheit und Klarheit gewonnen, andererseits aber als Grund der Hoffnung und des Trostes ist es durch dieselbe abrogirt worden. Die Weissagung gleicht vor der Erfüllung einem mehr oder weniger schwachen Lichte, die Erfüllung aber dem vollen Tage, welcher alles deutlich erkennen läfst. — Der Prophet hat hier den *Singular* חָזוֹן (vgl. dasselbe als collect., Jes. 1, 1; 2 Chron. 32, 32; Nah. 1, 1 und Kleinert, über die Aechtheit des Jesaia, S. 11) gewählt und den Artikel fehlen lassen, um den Gegenstand in einer weiteren Allgemeinheit zu bezeichnen, wie ähnlich Ps. 36, 7 das אָדָם וּבְהֵמָה תּוֹשִׁיעַ יְהוָה *Menschen und Vieh, o Jehova, hilfst du*, und Ps. 65, 2. 3 das לְךָ יְשֻׁלַּם־נֶדֶר שֹׁמֵעַ תְּפִלָּה *dir soll man bezahlen das Gelübde, du Hörer des Gebets*, und אָדָם Ps. 73, 5. Diese Allgemeinheit hat entweder den Zweck, das Object als ein unbegrenztes zu bezeichnen, wie es in jenen Psalmenstellen der Fall ist, oder das an und für sich beschränkte in der Darstellung unbestimmt zu lassen. Das letztere findet sich z. B. Kap. 11, 14 : „die Söhne der Frevler des Volkes werden sich erheben, לְהַעֲמִיד חָזוֹן *um die Weissagung zu erfüllen*“, wo der Prophet ganz allgemein redet — das חָזוֹן ist auch dort collectiv zu nehmen — obgleich er eigentlich ein beschränktes Object, seine eigene Weissa-

gung, vor Augen hat. Lag es in der Absicht des Propheten, nicht die Erfüllung einer speciellen Weissagung und einer besonderen Begebenheit, sondern die Erfüllung der Weissagungen überhaupt zu bezeichnen, so mufste er sich allgemein ausdrücken. Für die Allgemeinheit des Ausdruckes spricht der übrige Charakter des Abschnittes, in dem der Artikel öfters fehlt, wo er, wenn der Ausdruck der Bestimmtheit der Sache entspräche, nothwendig stehen müfste, vgl. z. B. das מָשִׁיחַ V. 25. 26.

Nach mehreren Auslegern, wie Bertholdt, Jahn, Rosenm., soll hier von der Erfüllung des Ausspruchs des Propheten Jeremia die Rede sein. Diese Erklärung ist aber durchaus verwerflich. 1) Zuvörderst schon deshalb, weil sie auf der falschen Erklärung des *Versiegeln* durch *Bekräftigen* beruht. Und nach der richtigen Erklärung desselben könnte sie höchstens nur dann stattfinden, wenn חָזוֹן allein stünde; durch das hinzugefügte וְנָבִיא *und Prophet* wird sie aber zurückgewiesen, weil ein Prophet nicht als unnütz bezeichnet werden kann, wenn eine einzelne Weissagung desselben erfüllt worden. — Stände aber auch das חָזוֹן allein, so würde doch, wenn Daniel eine specielle Weissagung des Jeremia vor Augen hätte, die Unbestimmtheit der Bezeichnung über die sonst stattfindenden Grenzen hinausgehen. Nach dem hebräischen Sprachgebrauche wird der Artikel da gebraucht, wo auf eine schon erwähnte Sache oder Person hingewiesen wird, Ew., S. 566. Der Artikel könnte nur dann fehlen, wenn von der Weissagung des Jeremia unmittelbar vorher die Rede wäre, so dafs sie jeder Leser beim ersten Blick erkennen und dadurch die fehlende Bestimmung ergänzen könnte, oder wenn andere Umstände in der Rede, wie die auffallende Uebereinstimmung des Inhaltes der Weissagung des Jeremia mit dem hier Verheifsenen, indirect diese Bestimmung gewährten. — 2) Dafs נָבִיא hier nicht den Propheten Jeremia, und חָזוֹן nicht dessen Weissagung des 70jährigen Exils bezeichnen kann,

erhellet auch daraus, daſs dann am Ende der 70 Wochen speciell die Versiegelung der Sünden, auf welche die Versiegelung von Gesicht und Prophet sich bezieht, hätte stattfinden müssen. Allein Jeremia thut in seinen Weissagungen Kap. 25 und 29 der Versiegelung, d. i. Vergebung der Sünden, mit keinem Worte Erwähnung, weshalb sich also auch Daniel nicht darauf beziehen kann. Kap. 25 wird bloſs das Aufhören des babylonischen Exils und Kap. 29 die Rückkehr aus demselben und die gnädige Fürsorge Gottes verheiſsen. Sind חָזוֹן und נָבִיא (wie 5 Mos. 18, 15. 18) also collectiv zu fassen, so kann Daniel hier nur die in den prophetischen Schriften sich findende Verkündigung von der in den Tagen des Messias zu gewährenden Sündenvergebung im Auge haben, worauf auch Sach. 13, 1 hinweiset. Als Christus dieses Hauptwerk vollbracht hatte, konnten die messianischen Weissagungen des A. T. auf die im Vorhergehenden angegebene Weise bezeichnet werden. Durch den Versöhnungstod Christi hatten sie ihren Hauptzweck erreicht und konnten als geschlossen betrachtet werden.

Auch die Worte : וְלִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים *und zu salben ein Allerheiligstes*, werden verschieden erklärt. Diejenigen Ausleger, welche, wie Michaelis, Jahn, Bertholdt, Ew. u. A., diesen Vers auf die Zeiten unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exile beziehen, erklären jene Worte von der Einweihung des durch Serubabel und den Hohenpriester Josua neuerbauten Tempels, dagegen finden Andere hier eine Beziehung auf die Zeit nach den Bedrückungen des Antiochus Epiphanes, nämlich auf die neue Einweihung des durch die Syrer entweihten Tempels. Die messianischen Ausleger verstehen unter קֹדֶשׁ קָדָשִׁים entweder Christus (Hieron., Corn. a Lapide, Tirin, H. Braun, Loch-Reischl u. A.) oder das Allerheiligste des Tempels als Typus Christi, d. h. die Kirche des neuen Bundes, deren Mitglieder mit den Gaben des Geistes ausgerüstet werden sollen.

Diejenigen Ausleger, welche die erste Erklärung für die richtige halten, nehmen מָשַׁח *salben* im uneigentlichen Sinn von blofser Einweihung des Tempels. Gegen die Richtigkeit dieser Erklärung spricht aber, dafs weder in der Erzählung von der Erbauung des ersten, noch in der von Erbauung des zweiten Tempels, sowie nach seiner Entheiligung von einer Salbung des Heiligthums, wie es nach 2 Mos. 30, 22 ff. bei der Stiftshütte geschah, Erwähnung gethan wird. Es ist auch die einstimmige Tradition der Juden (vgl. Luc. 1, 29), dafs während des zweiten Tempels das heilige Salböl gar nicht vorhanden gewesen sei. Der Grund, warum der erste Tempel nicht gesalbt wurde, liegt vielleicht darin, dafs die schon gesalbten heil. Geräthe der Stiftshütte in den Tempel übertragen wurden. Bei der Erbauung des zweiten Tempels scheint man es nach dem Charakter der ganzen Zeit für angemessener gehalten zu haben, auf die Wiederherstellung der heiligen Salbe zu warten, als eine neue ohne höhere Belehrung und Anweisung anzufertigen. Dafs קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, welche Worte Hieron. *sanctus sanctorum* (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים) wiedergegeben hat, nicht das Allerheiligste des neuerbauten Tempels bezeichnen kann, geht aufs deutlichste aus dem Umstande hervor, dafs letzteres nie auf diese Weise, sondern ohne Ausnahme durch קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים bezeichnet wird; vgl. 2 Chron. 3, 8; 2 Mos. 26, 33; 1 Kön. 6, 16. קֹדֶשׁ קָדָשִׁים bezeichnet stets andere Gegenstände, welche in ihrer Art hochheilig sind, wie den Brandopferaltar und andere Geräthe im Heiligthume, im Verhältnisse zum Vorhofe u. s. w., vgl. Buxstorf's und Fürst's Concord. bibl. unter dem Worte קֹדֶשׁ.

Ganz deutlich tritt der Unterschied Ezech. 41, 4 hervor, wo קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים, vgl. mit 43, 12; 45, 3, wo קֹדֶשׁ קָדָשִׁים sich findet. Die erstere Stelle handelt von demjenigen Theile des neuen Tempels, welcher dem Allerheiligsten des früheren Tempels entsprechen soll. An den beiden anderen Stellen ist die Rede von dem ganzen Umfange

des Berges, auf welchem der neue Tempel stehen soll, im Verhältnifs zu dem früheren Tempel, dem aufser dem Allerheiligsten nur das Prädicat der positiven Heiligkeit zukam, als ein Allerheiligstes. Die einzige Stelle, in welcher auf den ersten Blick das קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, ohne durch den Artikel bestimmt zu sein, von dem Allerheiligsten des Tempels gebraucht wird, ist 1 Chron. 23, 13, wo es heifst: „Aharon mit seinen Söhnen wurden ausgesendet לְהַקְדִישׁוֹ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים". Allein man kann übersetzen: *um das zu heiligen, was hochheilig war*, quidquid sacrosanctum erat, weshalb schon Clericus richtig erklärt: „ut res sanctissimas, sacrificia, vasa sacra, consecrarent". In diesem Sinne fafst jene Worte auch Hengst. Dafs an unserer Stelle weder von der Einweihung des zweiten Tempels, noch auch von dem durch die Syrer entweihten Tempel zur Zeit des Antiochus Epiphanes die Rede sein kann, noch auch eine Textesveränderung statthaft ist, erhellt auch aus der Zeitbestimmung der 70 Jahrwochen. Hat Daniel ursprünglich 70 Jahrwochen bezeichnet, wie dieses auch deutlich aus den folgenden kleineren Zeiträumen, in welche das Ganze eingetheilt wird — 62 — 7 — 1, hervorgeht, so kann er auch nicht von der Einweihung des irdischen Tempels weissagen, da die vom Propheten verheifsene Einweihung erst in 490 Jahren geschehen soll. Zu diesen Gründen, welche der Erklärung unserer Worte von der Einweihung des Allerheiligsten des Tempels entgegenstehen, kommen noch folgende.

1) Da an unserer Stelle von Sündenvergebung und Gnadengaben die Rede ist, so ist die Erklärung von einer Einweihung des neuen oder entweihten Tempels ganz unpassend. Denn da die verheifsenen Gaben insgesammt geistige sind, welche auch an anderen Stellen der messianischen Zeit zugeschrieben werden, so ist offenbar die Annahme einer äufseren Einweihung des äufseren Tempels gar nicht an der Stelle. Aber auch angenommen, dafs unsere Stelle in die makkabäische Zeit gehörte, so konnte

sie doch nicht von einer neuen Einweihung des entweihten Tempels erklärt werden, weil man von dem Ende der Religionsbedrückung unter Antiochus und dem Anfange des messianischen Reiches, welche hier dann verbunden erscheinen, etwas weit gröfseres als eine blofse äufsere Einweihung des Tempels erwarten mufste.

2) Bei der Annahme einer neuen Tempelweihe begreift man, warum der Prophet, auch abgesehen von dem Nichtgebrauch des Artikels, statt von dem ganzen Tempel, nur von dem Allerheiligsten reden kann. Diese Schwierigkeit hat auch Bertholdt, S. 651, erkannt, er vermuthet daher, dafs der ganze Tempel hier als Allerheiligstes bezeichnet werde und zwar in dem Sinne, wie der Verfasser des zweiten Buches der Makkabäer ihn 5, 15 : *τὸ πάσης τῆς γῆς ἁγιώτατον ἱερὸν*, oder 14, 31 : *τὸ μέγιστον καὶ ἅγιον ἱερὸν*, nenne. Allein diese Lösung der Schwierigkeit ist unzulässig, weil קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים, wenn es vom Tempel gebraucht wird, nie den ganzen Tempel, sondern nur das Allerheiligste im Verhältnifs zum Heiligthum bezeichnet. Die oben angeführte Stelle macht nur scheinbar eine Ausnahme. Denn dieselbe spricht von einer ganz neuen Ordnung der Dinge, indem darin der ganze Umfang des neuen (messianischen) Tempels durch eine comparatio decurtata, wie Hengst. sich ausdrückt, als ein Allerheiligstes, dem früheren Allerheiligsten an Würde Gleiches bezeichnet wird. Auf ähnliche Weise erscheint die ganze Erde nach der Verbreitung der Erkenntnifs des einen Gottes und dessen Verehrung auf derselben als ein Canaan, sowie die Feinde des Messias und seines Reiches als Edomiter.

3) Ein fernerer Beweisgrund, dafs hier nicht von einer neuen Weihung des alten Tempels zu Ende der 70 Jahrwochen die Rede sein kann, liegt in dem Umstande, dafs nach V. 27 derselbe Tempel ganz zerstört werden soll.

4) Hierzu kommt die chronologische Schwierigkeit, dafs nach dieser Annahme die 490 Jahre weit über die

Zeit der neuen Einweihung des Tempels hinausgehen. Man hat zwar versucht, diese Schwierigkeiten zu entfernen, allein alle Versuche, wie wir später sehen werden, sind ganz unzulässig.

Diejenigen Ausleger, welche unsere Worte von der Salbung des Messias erklären, theilen sich in zwei Klassen. Ein Theil übersetzt קֹדֶשׁ קָדָשִׁים durch : *den Allerheiligsten*, Loch-Reischl : *den Heiligen der Heiligen*, oder, was richtiger ist, *einen Allerheiligsten.* In diesem Sinne scheinen schon der Alex., welcher *καὶ εὐφράναι ἅγιον ἁγίων*, und Theodotion, welcher *καὶ τοῦ χρῦσαι ἅγιον ἁγίων* übersetzet, jene Worte gefafst zu haben. Dafs beide nicht an das Allerheiligste des Tempels gedacht haben, geht daraus hervor, dafs dasselbe bei den griechischen Uebersetzern entweder durch *ἅγιον τῶν ἁγίων*, oder *τὰ ἅγια τῶν ἁγίων*, oder *τὸ ἅγιον τοῦ ἁγίου* bezeichnet wird, vgl. Tromm., Concord. s. v. und für die Auffassung als Masculinum spricht das *εὐφράναι* des Alexand., welches nicht nothwendig auf eine verschiedene Lesart, שְׂמֹחַ statt מְשֹׁחַ hinführt, sondern vielleicht als eine durch Ps. 45, 8 veranlafste Auflösung des Tropus, welcher dort in der Salbung des gepriesenen Königs mit Freudenöl liegt, angesehen werden kann, da das Bestreben nach solcher Auflösung sich bei dem Alexand. in diesem Verse durchgängig kund giebt. Dafs diese Auffassung bei den Juden vorhanden war und auch von Theodoret für richtig gehalten wurde, erhellt aus dessen Worten : *τούτοις πάλιν προστέθεικε : καὶ τοῦ χρῖσαι ἅγιον ἁγίων· τίς δὲ οὗτός ἐστιν ὁ τῶν ἁγίων ἅγιος; εἰπάτωσαν Ἰουδαῖοι· εἰ δὲ ἀγνοοῦσι παρ' ἡμῶν μαθέτωσαν, ὡς αὐτός ἐστιν ὁ δεσπότης Χριστὸς, διὰ μὲν Ἡσαΐου προλέγων· πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με κύριος, ὑπὸ δὲ τοῦ Δαβὶδ μαρτυρούμενος, ὅτι* (Ps. 45, 8) *ἠγάπησε δικαιοσύνην, καὶ ἐμίσησεν ἀνομίαν, καὶ διὰ τοῦτο ἐχρίσθη ἐλαίῳ ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους αὐτοῦ, μαρτυρεῖ δὲ καὶ ὁ μακάριος Πέτρος, τῶν ἀποστόλων ὁ κορυφαῖος, λέγων· Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρὲτ, ὡς ἔχρισεν*

αὐτὸν ὁ Θεὸς Πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν, καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ Θεὸς ἦν μὲτ' αὐτοῦ. Verstanden selbst die Juden von den ältesten Zeiten an unter קֹדֶשׁ קָדָשִׁים eine Person und zwar ziemlich gangbar den Messias, so hat die Auffassung des Alexand. und des Theodoret, sowie Anderer nichts Auffallendes. Mehrere Stellen aus jüdischen Schriften haben Raim. Martini in seiner Pugio fidei II, 3, p. 285, Carpzov, Schöttgen, p. 264, Edzard, ad Abodah Sarah, p. 246. 247 gesammelt. Im *Talmud* (Megilla fol. 3, 1) heifst es : „Warum ist dem Jonathan, dem Sohne Usiel, verboten worden, den Targum über die Hagiographen (כְּתוּבִים) herauszugeben? Antw. : weil in demselben der Termin von der Ankunft Messiä steht". Rasche über diese Stelle : der Termin des Messias steht im Buche Daniel. R. Mose der Sohn Nachman : der Allerheiligste (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים) ist kein anderer, als der Messias selbst, der aus den Söhnen Davids geheiligt ist. R. Moses von Girona bemerkt über diese Stelle : der Allerheiligste ist der Messias, aus den Söhnen des geheiligten David. Diese Erklärung hat in Folge der alexandrinischen und lateinischen Uebersetzung in der Vulgata (et ungatur sanctus sanctorum) auch bei den christlichen Schriftstellern und Auslegern eine grofse Verbreitung gefunden und ist auch von Scholl in der erwähnten Abhandlung vertheidigt worden. Dafs man aber schon in alter Zeit an ihrer Richtigkeit gezweifelt hat, erhellet aus Eusebius demonst. Evang. VIII, c. 2, S. 388, wo dieser bemerkt, er habe nirgends in der heil. Schrift gefunden, dafs der Hohepriester sanctus sanctorum genannt werde. Er schreibt nämlich : *ἀλλ' ἔγωγε τῆς θείας γραφῆς οὐδαμοῦ εὑρὼν τὸν παρὰ Ἰουδαίοις ἀρχιερέα ἅγιον ἁγίων ὠνομασμένον, ἡγοῦμαι ἐν τούτοις μόνον αὐτὸν τὸν μονογενῆ τοῦ Θεοῦ λόγον δηλοῦσθαι, κυρίως τε καὶ ἀληθῶς ταύτης ἄξιον τῆς ἐπωνυμίας.* Eusebius will hier sagen, dafs das קֹדֶשׁ קָדָשִׁים in der heil. Schrift nie von Personen, sondern

nur von Sachen in Gebrauch sei, wenn man Christus ausnähme. Da nun das 43 mal vorkommende קֹדֶשׁ קָדָשִׁים stets von Sachen gebraucht wird, so würde der Sprachgebrauch gegen jene Erklärung sprechen. Weshalb auch Scholl richtig a. a. O., S. 14 bemerkt : „Non mirum hunc loquendi usum inusitatum esse, cum raro inveniuntur personae hoc nomine dignae“. Wenn wir ferner beachten, dafs קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, wie der Sprachgebrauch beweist, ein relativer Begriff ist und nur das Heiligste aus der Menge der heiligen Dinge hervorhebt (23), weshalb z. B. der Hohepriester im Verhältnifs zu den Priestern wohl diesen Namen führen könnte, wenn er von Personen im Gebrauch wäre, so mufs man Anstand nehmen, קֹדֶשׁ קָדָשִׁים hier vom Messias zu erklären, zumal da man keinen Grund angeben kann, warum die, auf welche der Name allein passen soll, Gott und der Messias, nie durch ihn bezeichnet werden. Hierzu kommt noch, dafs auch das קֹדֶשׁ nie als Bezeichnung von Personen vorkommt.

Andere Ausleger, wie Chr. B. Michaelis, der Recensent von Scholl's Comment. in Tholuck's literar. Anz. Jahrg. 1836, S. 233, welche mit Rücksicht auf den Sprachgebrauch die Erklärung von קֹדֶשׁ קָדָשִׁים von Personen für unzulässig halten, fassen jene Worte sachlich und verstehen darunter zunächst das Allerheiligste des Tempels, meinen aber, der Typus stehe zur Bezeichnung des Antitypus, da sich Stellen finden, wo Jehova sich מְקֻדָּשׁ nennt (Jes. 8, 14; Ezech. 11, 19) und Christus im neuen Testamente einem *ναὸς* verglichen wird. Die Entgegnung, dafs קֹדֶשׁ קָדָשִׁים nicht *das* Allerheiligste, sondern *ein* Allerheiligstes bezeichne, könnte man durch eine gewisse Modification der Erklärung, nämlich durch die Annahme zurückweisen, dafs Christus, als der neue Tempel, welcher an

---

(23) Ueber den Ausdruck des *Superlativs* durch die Verbindung eines Nomen mit demselben Nomen in Stat. const., s. Ewald, S. 575.

Herrlichkeit so über den früheren erhaben sein werde, wie in diesem selbst das Allerheiligste über das Heilige, als ein Allerheiligstes bezeichnet werde. Diese decurtata comparatio könnte noch durch die Bemerkung gestützt werden, dafs dasjenige, was den Vorzug des Allerheiligsten begründete, was es zum Allerheiligsten machte, die gnadenreiche Gegenwart Christi, weit vollkommener und herrlicher gewährt würde. Dieser Erklärung stehen aber, wie wir unten zeigen werden, mehrere Gründe entgegen. Bevor wir dieselben vorlegen, müssen wir Einiges über den Sinn und die Bedeutung der *Salbung* eines Allerheiligsten vorausschicken.

Da, wie wir bereits oben erkannt haben, das *Salben* nicht eigentlich, sondern *uneigentlich* (Bild) zu fassen ist, so fragt sich, welche Bedeutung dieser bildliche Ausdruck habe. Wir haben hier zuerst zu sehen auf die äufsere Handlung, welche das Bild sinnlich darstellt, und dann auf das Bild als solches selbst. Zu den Stellen, worin die äufsere Handlung das Bild verkörpert, gehören 2 Mos. 30, 22 ff. und 40, 9 ff. Jehova befiehlt hier dem Moses, heiliges Salböl zu bereiten, und damit die Stiftshütte, ihre Geräthe und die in ihr dienstthuenden Priester zu salben. Das Oel ist aber, wie aus Sach. Kap. 6 erhellt, ein Symbol des Geistes Gottes und die Salbung des Tempels eine sinnliche Darstellung der Mittheilung dieses Geistes an die Theokratie, welche dadurch von allen übrigen Dingen, welche aufserhalb des Bereiches der göttlichen Gnadenwirkungen liegen, abgesondert und geheiligt wurde. Die äufsere Heiligkeit, welche nach 2 Mos. 30, 29 Jeder dadurch erhielt, dafs er die durch das Salböl geheiligten Geräthe des Tempels anrührte, symbolisirte die innere Heiligkeit, welche Jeder dadurch erhält, dafs er in lebendigen inneren Zusammenhang mit der Kirche des Herrn tritt. Dafs die symbolische Handlung der Salbung diesen Zweck hatte, setzen mehrere Stellen aufser Zweifel. 1 Sam. 10, 1 ff. sagt Samuel, nachdem er den Saul gesalbt hat,

zu ihm : „wahrlich, Jehova hat dich gesalbt zum Fürsten über sein Erbtheil. — Und es kommt über dich der Geist Jehovas — und du wirst umgewandelt in einen anderen Mann. Dann thust du, was deine Hand finden wird. Denn Jehova ist mit dir“. Es stehen hier die Salbung und die Ertheilung des Geistes Jehovas in ursachlicher Verbindung, indem die erstere abbildet, was die letztere gewährt. Die Salbung erscheint hier als das Siegel und Unterpfand der Güter, welche Jehova den Herrschern seines Volkes gewährt. Ferner gehört dahin 1 Sam. 16, 13. 14, wo es in der Erzählung von der Salbung Davids heifst : „Und Jehova sprach : salbe ihn, und da nahm Samuel die Oelflasche, und da salbte er ihn — und so fiel der Geist Jehovas auf David von diesem Tage an, und weiter fort. Und der Geist Jehovas wich von Saul und es schreckte ihn ein böser Geist vom Jehova“. Im N. T. gehören hierher Mark. 6, 13 : „Die Apostel trieben die Teufel aus, und salbten viele Siechen mit Oel, und machten sie gesund im Namen des Herrn“; Jak. 5, 14 : „Ist jemand krank, der rufe zu sich die Priester von der Gemeinde, und lasse sie über sich beten, und salben mit Oel im Namen des Herrn“. Auch hier ist das Oel Bild der Wirksamkeit des Geistes Gottes.

Zu den Stellen, worin das Salben als blofses Bild vorkommen soll, zählen einige Ausleger auch Ps. 45, 8; Jes. 61, 1; 1 Kön. 19, 15 ff. In der ersten Stelle heifst es : „Es hat dich (den gepriesenen König, Messias), o Gott, dein Gott, gesalbt mit Freudenöl vor deinen Genossen“; nach Hengst. s. v. a. Gott hat ihm die Kräfte und Gaben seines Geistes vor anderen Genossen mitgetheilt. Der Psalmist soll hier nicht sagen wollen, wie mehrere Ausleger meinten, Gott habe den König erfreut, wie man Jemanden bei Gastmählern durch Salbung erfreut; sondern es unterliege keinem Zweifel, dafs das Freudenöl hier heil. Salböl sei, welches die Freude mit sich führt. Dies soll aus der Vergleichung von V. 9 mit 2 Mos. 30, 23 ff.

hervorgehen. Allein diese Auffassung der Stelle ist doch sehr zweifelhaft; vgl. unseren Commentar dazu. Anders verhält es sich mit der zweiten Stelle Jes. 61, 1 : „des Herrn Jehovas Geist ist über mir, weil Jehova mich gesalbt hat", d. i. s. v. a. Jehova hat mich mit den höheren Gaben und der Würde eines Propheten ausgerüstet. Vitringa bemerkt zu diesen Worten treffend : „Id est in potestate vocis, ut notet eos, qui ungi dicuntur, censeri a deo ad hanc illam dignitatem sanctificatos, ad deum pertinere atque ab ipso eum in finem necessariis dotibus instructos esse, et quidem in oeconomia ecclesiae a spiritu dei. Unctio inferebat participationem spiritus sancti. Quanto autem officia sunt nobiliora, ad quae quis ungitur, tanto maiorem spiritus sanct. copiam unctio affert". In der dritten Stelle 1 Kön. 19, 15 ff., wo der Prophet Elias den Auftrag erhält, den Hasael zum Könige über Aram, den Jehu zum Könige über Israel, und den Elisa zum Propheten zu salben, wird symbolische Handlung und Bild mit einander verbunden. Jehu und Hasael werden wirklich gesalbt, der letztere aber nur, um die göttliche Kraft zu symbolisiren, welche ihm, als einem Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit, zum Verderben Israels mitgetheilt werden sollte; von einer Salbung der Propheten findet sich sonst nirgends eine Spur, und in Bezug auf den Elisa mufs daher das *Salben* geradezu bildliche Bezeichnung der Ertheilung der Gaben des Geistes sein. Man ersieht hieraus, wie wenig es bei der symbolischen Handlung auf die Materie ankam. Im N. T. werden die Gaben des heiligen Geistes, welche den wahren Mitgliedern der Kirche, dem ἱεράτευμα ἅγιαν καὶ βασίλειαν (1 Petr. 2, 5. 9) zu Theil werden, geradezu χρίσμα (*Salböl, Weihe*) genannt (1 Joh. 2, 20. 27), und das *Salben* kommt Apstg. 4, 27; 10, 38; 2 Cor. 1, 21) theils schlechthin, theils mit dem Zusatze πνεύματι ἁγίῳ von Ertheilung der Gaben des Geistes von Christo und von den Gläubigen vor. — In

Bezug auf die Uebereinstimmung des Bildes und der Sache vgl. Vitringa zu Jes. 10, 27.

Nach diesen Erläuterungen gehen wir zur Beantwortung der Frage über, was durch das zu weihende, mit den Gaben des Geistes auszurüstende קֹדֶשׁ קָדָשִׁים bezeichnet werde. Da, wie wir im Vorhergehenden gezeigt haben, das קֹדֶשׁ קָדָשִׁים weder das Allerheiligste des neuen Tempels, noch wegen des Sprachgebrauchs geradezu den Messias bezeichnet, so mufs man darunter den neuen Tempel des Herrn, die Kirche des neuen Bundes verstehen, welche mit höheren Geistesgaben von Gott ausgerüstet ist. Für diese Erklärung spricht auch der Umstand, dafs der Tempel als Sitz der Theokratie im alten Bunde als Bezeichnung der Kirche Christi vorkommt. So heifst es Sach. 6, 12 : „Also spricht Jehova : siehe da ein Mann, defs Name ist Sprofs (צֶמַח), aus seinem Boden wird er aufsprossen *und den Tempel Jehovas bauen* (וּבָנָה אֶת־הֵיכַל יְהוָה)“. Der Tempel, welchen der Sprofs Jehovas, d. i. der Messias bauen soll, ist hier offenbar Bild und Typus des Reiches Gottes selbst, der Kirche, welche schon im alten Bunde begonnen hat, aber im neuen Bunde zu gröfserer Herrlichkeit gelangen und sich über die ganze Erde ausbreiten soll. Diese geistige Betrachtung des Tempels, bei der man die gnadenreiche Gegenwart des Herrn vornehmlich ins Auge zu fassen hat, findet sich öfters in anderen Stellen, namentlich in den Psalmen. Ps. 15, 1 heifst es : „Wer wird (darf) wohnen in deinen Zelten, wer wird weilen auf deinem heiligen Berge?“ Diese Worte haben den Sinn : wer gehört zu deinen Hausgenossen, zu deinen Angehörigen, Vertrauten? Der Psalmist wurde zu dieser Frage dadurch veranlafst, dafs eine Menge zu dem äufseren Tempel sich versammelte, unter welchen Viele nicht die der göttlichen Gegenwart entsprechende Gesinnung hatten. Ps. 23, 6 bezeichnen die Worte : „mein Wohnen ist im Hause Jehovas auf lange Zeit (שַׁבְתִּי בְּבֵית יְהוָה לְאֹרֶךְ יָמִים)“ denjenigen, welcher sich der Nähe und Vertraulichkeit Gottes

erfreuet; vgl. Ps. 5, 5 : „es wohnt nicht bei dir der Gottlose“; Ps. 63, 4 : „so schaue ich dich im Heiligthume“. Die Nähe des Herrn macht jeden Ort zu einem Tempel desselben, denn wo Gott ist und wirkt, ist das Heiligthum. Ps. 27, 4 sagt der Psalmist : „eins verlange ich von Jehova, nur dies suche ich, dafs ich wohnen möge im Hause Jehovas alle Tage meines Lebens, zu schauen die Huld (Ps. 90, 17, And. Pracht?) Jehovas und nachzusinnen in seinem Tempel“. Es ist hier hauptsächlich der Besitz der Huld Jehovas, welche dem Sänger Licht und Heil bringt, nicht der blofs äufsere Tempel gemeint. Zu dieser geistigen Auffassung pafst nur das V. 5 grundangebende כִּי. Für die bildliche Auffassung spricht insbesondere das Verbergen in der Hütte im Zelte Jehovas. נעַם יְהוָה wird nur von der Huld und Gnade Jehovas gebraucht und nicht von der äufseren Pracht. Wenn es Ps. 73, 17 heifst : „bis ich eingehe in die Heiligthümer Gottes (מִקְדְּשֵׁי אֵל)“, d. i. in den Tempel oder an die Orte, wo Jehova gegenwärtig ist und Gnaden spendet. Die Worte Ps. 84, 2 : „wie lieblich sind deine Wohnungen (מַה־יְּדִידוֹת מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ), Jehova Zebaoth“, heben wieder den Tempel, d. i. den Ort, wo Jehova gegenwärtig ist und Gnade spendet, hervor.

Daniel bezeichnet den neuen Tempel, welcher durch die Gnade Jehovas gesalbt werden soll, als ein Allerheiligstes im Gegensatze zu dem früheren, worin nur einem abgesonderten Theile dieser Name gebührte. So bezeichnet Ezechiel in den angeführten Stellen aus demselben Grunde den ganzen Umfang des Berges, worauf der Tempel gebaut werden soll, als Allerheiligstes. Es liegen bei dieser bildlichen Darstellung die angeführten Stellen des Pentateuchs, in welchen von der Salbung des äufseren Tempels die Rede ist, zu Grunde. Diese äufsere Salbung steht zu den hier beschriebenen im Verhältnifs des Vorbildes zum Gegenbilde, und der Salbung eines Allerheiligsten im Gegensatze zu der Verwüstung des Heiligthums und der Zerstörung des Gräuelflügels in V. 26 und 27.

Das frühere Heiligthum soll zerstört werden, weil durch die Schuld des Volkes das, was es zum Heiligthum machte, die Gegenwart Jehovas, aus ihm geschwunden ist; ein neues Heiligthum, eine neue Wohnung Gottes auf Erden soll geweiht werden und an seine Stelle treten.

Was aufser dieser doppelten Beziehung unserer Erklärung den Vorzug vor der von der Person des Messias giebt, ist 1) der Umstand, dafs im A. T. die Bezeichnung des Messias unter dem Bilde des Tempels nicht vorkommt, während die Annahme, dafs das Allerheiligste die gläubige Gemeinde, die Kirche des Herrn bezeichne, mehrere Analogieen für sich hat. Und 2) könnte unter der Salbung des Messias nichts anderes verstanden werden, als die Ertheilung der Gaben des Geistes an ihn zur Führung seines Amtes, wie sie Jes. 11, 1 beschrieben wird und wie sie bei der Taufe geschah. Diese Ertheilung fällt aber an das Ende der 69. Woche. Sie verhält sich, wie Hengst. richtig bemerkt, zu den übrigen in unserem Verse verheifsenen Gütern, der Sündentilgung, Herbeiführung der Gerechtigkeit u. s. w., wie die Ursache zur Wirkung, und es müfste daher sehr auffallen, wenn sie diesen Gütern coordinirt, ja an der letzten Stelle genannt würde, und dies um so mehr, da das vor jedem einzelnen Gute wiederholte לְ zeigt, dafs man sich diese Güter nicht etwa als überhaupt in der Periode der 70 Jahrwochen zu ertheilen, sondern als erst mit dem Ablaufe dieser Periode als in ihrer ganzen Vollendung vorhanden zu denken hat, während die Salbung des Messias als eine einzelne, nicht, wie die übrigen, fortgehende Handlung, diesen terminus ad quem gar nicht erreichen würde. Gegen die Entgegnung, dafs auch die Vergebung der Sünden u. s. w., als durch den Tod des Messias bewirkt, den Endpunkt nicht erreiche, indem die objective Vollendung in die Mitte der 70. Jahrwoche fällt, ist zu bemerken, dafs die subjective Vollendung, die Ertheilung der durch den Messias erworbenen Schätze der Gnade und Vergebung, den Endpunkt erreicht, wie

dann in V. 27 die Stärkung des Bundes für Viele als durch die ganze 70. Woche hindurchgehend bezeichnet wird. Hiermit wurde aber auch erst die Versiegelung der Gesichte vollendet. Denn die Propheten reden gewöhnlich nicht von der Versöhnung als objectiver Thatsache, sondern zugleich von der Aneignung derselben durch das Bundesvolk. Eine Beziehung der Salbung auf den Messias könnte hiernach nur in so weit stattfinden, als er das Haupt und der Gründer seiner Kirche ist und diese mit ihm als eine Einheit gefafst wird. Dafs nach dem Hebräischen קֹדֶשׁ קָדָשִׁים die Kirche bezeichne, nimmt auch Allioli an. Denn er bemerkt: „Im Hebr.: damit das Allerheiligste gesalbt werde, d. i. der Tempel, d. i. die heilige Gemeinde, die neue Kirche, indem der Tempel öfters statt der heiligen Gemeinde steht (Zach. 6, 12; Ps. 14, 1, vgl. 2 Kön. 7, 13). Da die heil. Gemeinde der Leib ist, wovon Christus das Haupt (Ephes. 1, 23; 4, 4. 12. 16), und beide nicht getrennt werden können, so ist in dem hebräischen Texte auch der Sinn der obigen lateinischen Uebersetzung (sanctus sanctorum) und umgekehrt wiedergegeben".

V. 25: וְתֵדַע וְתַשְׂכֵּל מִן־מֹצָא דָבָר לְהָשִׁיב וְלִבְנוֹת יְרוּשָׁלַם עַד־מָשִׁיחַ נָגִיד שָׁבֻעִים שִׁבְעָה וְשִׁבְעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם תָּשׁוּב וְנִבְנְתָה רְחוֹב וְחָרוּץ וּבְצוֹק הָעִתִּים: *Und du wirst (sollst) wissen und verstehen: vom Ausgange des Ausspruchs (Wortes), Jerusalem wiederherzustellen und zu bauen bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten, sind sieben Wochen und zwei und sechszig Wochen* (Ew.: *zwei und sechszig Wochen hindurch,* Hitzig: *während 62 Wochen*). *Es wird wiederhergestellt und gebaut* (Ew. mit Vorhergehendem verbindend: *wird es wiederhergestellt und gebaut werden*) *Strafse und Teich* (Ges.: *Graben,* de Wett.: *Markt,* And.: *Gerichtsplatz,* Fürst: *abgestecktes Quartier,* Hengst.: *fest beschlossen wirds*) — *aber im Drucke* (Hengst: *Enge*) *der Zeiten.* Theodot.: *καὶ γνώσῃ καὶ συνήσεις ἀπὸ ἐξόδου λόγου τοῦ ἀποκριθῆναι, καὶ τοῦ οἰκοδομῆσαι Ἱερουσαλὴμ, ἕως Χριστοῦ*

ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτὰ, καὶ ἑβδομάδες ἑξήκοντα δύο· καὶ ἐπιστρέψει, καὶ οἰκοδομηθήσεται πλατεία, καὶ τεῖχος, καὶ ἐκκενωθήσονται οἱ καιροί. Der Syrer : ܘܬܕܥ ܘܬܫܟܠ ܡܢ ܦܘܩܕܢܐ ܕܡܠܬܐ ܕܢܬܒ ܘܢܒܢܐ ܠܐܘܪܫܠܡ ܥܕ ܡܫܝܚܐ ܡܠܟܐ ܫܒܥܐ ܫܒܥܝܢ ܘܬܪܬܝܢ ܫܒܥܝܢ ܘܬܬܒܢܐ ܘܬܬܒܢܐ ܐܘܪܫܠܡ ܒܫܘܩܐ ܘܒܬܪܥܐ ܕܙܒܢܐ ܘܒܥܬ ܩܝܣ ܙܒܢܐ *Und du wirst (sollst) wissen und verstehen : vom Ausgange des Wortes zur Wiedererbauung Jerusalems* (eig. : *um zu wenden und zu bauen Jerusalem*) *und bis zur Ankunft des Gesalbten des Königs, werden sieben Wochen und zwei und sechszig sein : man wird wieder bauen in Jerusalem Quartiere und Strafsen zu Ende der Zeit.* Hier. : *Scito ergo, et animadverte : ab exitu sermonis, ut iterum aedificetur Jerusalem, usque ad Christum ducem, hebdomades septem et hebdomades sexaginta duae erunt : et rursum aedificabitur platea, et muri in angustia temporum.* Der arabische Uebersetzer folgt Theodotion.

Gabriel giebt in diesem Verse die weitere Ausführung des vorigen Verses, indem er die Mittheilung macht, dafs von der Zeit des Ausspruches bis zur völligen Wiederherstellung des durch die Chaldäer zerstörten Jerusalems, bis auf die Salbung eines Fürsten, d. i. bis zur Taufe Christi, als der Geist über ihn kam, und ihm die geistige Salbung ertheilte, 7 und 62 Wochen, d. i. 49 und 434, zusammen 483 Jahre vergehen würden, und dafs in 7 Wochen, d. i. im Zeitraum von 49 Jahren, von jenem Ausspruche gerechnet, die Stadt Jerusalem wieder ganz hergestellt, die Wiedererbauung aber in bedrängten Zeiten geschehen werde. Dafs unsere Worte in diesem Sinne zu fassen seien, werden wir im Folgenden bei Erläuterung der einzelnen Ausdrücke nachweisen.

Die Worte : וְתַדַע וְתַשְׂכִּיל sind nicht mit vielen Auslegern : *merke wohl auf*, Hieron. : *scito ergo et animadverte* im Imperativ, sondern *und du wirst (sollst) wissen*

und verstehen, Theodotion: *καὶ γνώσῃ καὶ συνήσεις*, der Alex.: *καὶ γνώσῃ καὶ διάνοῃ θήσῃ* im Futur zu übersetzen, weil sie nicht eine bloſse Ermahnung zur Aufmerksamkeit enthalten, sondern auf das tiefere Verständniſs des Mitgetheilten hinweisen. Gegen die Uebersetzung im Imperativ spricht auch die Form הַשְׂכֵּיל. Es steht וְהַדַע הַשְׂכֵּיל in deutlicher Beziehung auf das, was der Engel V. 22 von dem Zwecke seiner Ankunft gesagt hatte: „ich bin gekommen, dir Einsicht zu verleihen", vgl. Matth. 11, 15; 13, 9. 34 und Ewald, S. 527. In dem Wissen und Verstehen liegt aber keineswegs angegeben, daſs Daniel zum vollen Verständniſs des Verheiſsenen gelangen werde. Dieses hängt von der Fähigkeit des Empfängers ab. Daſs dem Daniel diese Weissagung noch dunkel blieb, wie dieses bei Kap. 12, 9 der Fall war, ist auſser Zweifel. — Das מִן־מוֹצָא דָבָר *vom Ausgange des Ausspruchs* soll hier wie 2, 13 der Befehl, die Magier zu tödten, die Zeit des königlichen Erlasses oder der königlichen Erlaubniſs zur völligen Wiederherstellung der Stadt Jerusalem bezeichnen. דָּבָר *Wort, Ausspruch* kommt auch 1 Sam. 15, 23; 17, 29; Esth. 1, 19; 4, 3; Jos. 1, 13; 2 Mos. 34, 28 in der Bedeutung von *Gebot, Befehl* vor.

So übereinstimmend hier auch die Ausleger über den Sinn sind, so wenig sind sie es über den Urheber des Befehles. Die Meisten sind der Ansicht, daſs der Urheber ein persischer König, nach Einigen *Cyrus*, nach Anderen *Artaxerxes Longimanus* sei. Gegen die Erklärung von einem persischen Könige läſst sich aber Folgendes erinnern.

1) Wenn wir auf den Zusammenhang sehen, so erscheint es ganz unwahrscheinlich, daſs hier von einem irdischen Könige die Rede ist, da weder im Vorhergehenden noch Folgenden direct oder indirect von einem solchen die Rede ist. Auf Dan. 2, 13 und Esth. 4, 3 kann man sich nicht berufen, weil an der ersten Stelle derjenige, von dem der Befehl ausgeht, im Vorigen schon genannt

und der Befehl erwähnt wird, und an der zweiten („an allen Orten, wohin das Wort des Königs und sein Befehl gelangten") sich die nähere Bestimmung im Verse selbst findet. Da alle in der ganzen Weissagung angekündigten Geschicke des Bundesvolkes, wie die Bestimmung der 70 Jahrwochen, die Zerstörung der Stadt (V. 26) von Gott ausgehen, so wird der Beschluſs der Wiedererbauung der Stadt am passendsten als ein von Gott selbst gefaſster genommen.

2) Da ferner יָצָא דָבָר V. 23 von einem göttlichen Beschlusse, daſs 70 Jahrwochen über das Volk bestimmt sein sollen, gebraucht wird, und mit demselben Mangel ausdrücklicher Bestimmung des Handelnden vorkommt, da ferner fortwährend von Verhandlungen Daniels mit den Himmlischen die Rede ist, so ist es nicht zulässig, daſs ohne nähere Andeutung plötzlich ein anderer als solcher hinzugedacht wird. Auf die Entgegnung, daſs eine unsichtbare Thatsache nicht als terminus a quo gesetzt werden könne, und eine Thatsache, die als terminus zur chronologischen Berechnung dienen soll, sinnlich wahrnehmbar sein müsse, ist zu antworten, daſs der Eintritt des terminus a quo erst dann stattfindet, wenn der Anfang der Ausführung des göttlichen Befehles in die Erscheinung tritt. Bei Gott fällt die zeitliche Geschiedenheit von Wort und That weg, weil bei ihm Wort und Ausführung eins sind; er gebeut und es steht da; er spricht und es geschieht (Ps. 33, 9; 1 Mos. 1; Ps. 119, 90. 91; 148, 5; Jes. 48, 13). Dieses giebt sich auch in der Sprache zu erkennen. So schlieſst das Verbum נָעַר *schelten*, wie צִוָּה *befehlen*, *gebieten* die Ausführung mit ein. Es ist daher die Bemerkung des Petavius (lib. XII de doctr. templ. c. 32, tom. II, p. 262 edit. Antw.) : „ego vocabulum מוֹצָא non solam arbitror edicti promulgationem, sed amplius aliquid esse, nempe id quod latina vox proprie significat, veram et seriam decreti illius executionem, ita ut mora omni impedimentoque sublato opus ipsum urgeri et Hierosolyma

instaurari coeperit", der Sache nach richtiger als die der Gegner, vgl. R. Frischmuth im thesaur. theol. phil. I, p. 912. Nur irrt er darin, dafs er in Folge der Meinung, es sei hier von dem Edicte eines persischen Königs die Rede, dasjenige in die Bedeutung das מוֹצָא hineintrug, was bei der richtigen Erklärung aus der Natur des handelnden Subjectes folgt. — Richtig bemerkt daher Allioli: „der Beschluſs (דָּבָר) Gottes, wie V. 23, und zugleich der Befehl eines irdischen Königs, wodurch der erstere in Vollzug kömmt".

Da es keinem Zweifel unterliegt, dafs מִן־מוֹצָא den terminus a quo des Ausspruchs und עַד־מָשִׁיחַ *bis zum Gesalbten* den terminus ad quem bezeichnet und dieser jenem entspricht, so wird von den meisten Auslegern das לְ in לְהָשִׁיב nicht, wie es in solcher Verbindung öfters geschieht, vgl. z. B. Dan. 12, 11 als Bezeichnung eines terminus, sondern als Bezeichnung der Absicht oder des Zweckes, worauf das Wort geht, d. i. des Objectes desselben genommen, wie z. B. 1 Sam. 19, 1: „Saul redete solches, *zu tödten*, לְהָמִית den David". Man kann aber auch das לְ wie das עַד als Bezeichnung des terminus ad quem nehmen, wo dann der erste terminus ad quem zugleich als terminus a quo für den zweiten dienen würde, wonach die Worte so zu fassen wären: Vom Ausgange des Ausspruchs (Jerusalem wiederherzustellen) bis zur Wiederherstellung Jerusalems (und von da), bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten. So gefafst würde dann von den folgenden beiden Zeitbestimmungen die erste den Umfang des ersten Zeitraumes, von dem Befehle der Wiederherstellung bis zum vollendeten Wiederaufbau desselben, die zweite den Anfang der zweiten, von der vollendeten Wiedererbauung bis auf den Gesalbten bezeichnen. Eine solche Verbindung zweier termini ad quem, von denen der erste dem zweiten wiederum zum terminus a quo dient, findet sich z. B. Jerem. 31, 40, wo es heifst: עַד־נַחַל קִדְרוֹן עַד־פִּנַּת שַׁעַר הַסּוּסִים *bis zum Bache Kidron*

(und von da) bis zur Ecke des Roſsthores. Daſs diese Auffassung einen ganz passenden Sinn giebt, zeigt das Folgende, wo eine zweitheilige Zeitbestimmung sich findet, welche es wahrscheinlich macht, daſs auch in dem Vorhergehenden ein zweitheiliger Zeitraum nach Anfang und Ende vorkommt. Die Entgegnung, daſs dann das מִן־מוֹצָא דָּבָר ganz abgerissen stehen würde, ist von keinem Gewichte, da dieses noch mehr bei dem יָצָא דָּבָר V. 23 stattfindet. Denn hier kann der Inhalt des ausgegangenen Befehls erst aus V. 24 entnommen werden, nämlich daſs 70 Wochen über die Stadt bestimmt sein sollen. An unserer Stelle wird der Gegenstand durch das unmittelbar Folgende bestimmt. Man muſs deshalb einräumen, daſs in dieser Uebereinstimmung mit V. 23 ein Grund für die Richtigkeit der gegebenen Erklärung liege. Wenn man noch gegen diese Erklärung einwenden wollte, daſs dann statt לְ das עַד gesetzt sein würde, so ist auch dieser Einwand von keinem Gewichte, da die Präpositionen, welche eine bloſse Richtung *wohin* bezeichnen, in allen Sprachen auch da gesetzt werden, wo die Bewegung bis zum Ziele fortgeht, ohne deshalb ihre eigentliche Bedeutung zu verlieren. Der Unterschied ist in diesem Falle nur der, daſs die unbestimmtere Bezeichnung statt der bestimmteren gebraucht wird. Daſs im Hebräischen dieser Gebrauch des לְ häufig ist, ist Jedem bekannt, der nur einige Kenntniſs desselben besitzt. So wird z. B. von der Bekehrung zu Jehova abwechselnd das שׁוּב לְ oder אֶל־, und das שׁוּב עַד (1 Kön. 8, 23; Ps. 22, 28; Jes. 19, 22; Joel 2, 12; Am. 4, 6 ff.) gebraucht. Bei Sach. 14, 10 bezeichnet מִגֶּבַע לְרִמּוֹן *von Geba bis nach Rimmon* die ganze Ausdehnung des heil. Landes von dem äuſsersten Ende zum anderen. Der Grund, warum Daniel nicht עַד, sondern לְ wählte, liegt wohl darin, daſs die Wiederherstellung Jerusalems, da sie eine bestimmte Zeit umfaſste, als ein Ganzes betrachtet wurde und einen Durchgangspunkt bildet. Um

dieses anzudeuten, bleibt das עַד dem absoluten terminus ad quem vorbehalten. Siehe Hengstenberg z. d. St.

Das Hiphil הָשִׁיב, welches wir durch *wiederherstellen* übersetzt haben, fassen die Ausleger in verschiedener Bedeutung. 1) Nach Mehreren soll es nämlich von der Zurückführung des Volkes aus dem Exile zu erklären sein, und dasselbe hier diese öfters vorkommende Bedeutung *zurückführen* haben. Gegen diese Erklärung spricht aber, dafs die Beziehung des לְהָשִׁיב auf Jerusalem aus dem in genauer Beziehung darauf stehenden תָּשׁוּב, welches wie das נִבְנָתָה nur auf רְחוֹב *Strafe* bezogen werden kann, ganz deutlich ist. Hierzu kommt, dafs diese Erklärung auch eine gewaltsame Ellipse enthalten würde. Andere, wie Scaliger, Bertholdt p. 651 u. A. übersetzen: לְהָשִׁיב וְלִבְנוֹת *um wiederaufzubauen*, indem sie annehmen, dafs שׁוּב auch in Hiphil die blofse Wiederholung der Sache ausdrücke. Allein dafür lassen sich keine Parallelstellen anführen. Es wird zwar als Beweisstelle 2 Sam. 15, 25 dafür angeführt; aber daraus kann kein Beweis entnommen werden. Es heifst hier nämlich: „Und der König sprach zu Zadok: *bringe zurück* (הָשֵׁב) die Lade des Bundes zur Stadt; wenn ich Gnade finden werde in den Augen Jehovas, *so wird er mich zurückbringen* (וְהֵשִׁיבַנִי), und mich sehen lassen sie und seine Wohnung“. Das הֵשִׁיב ist auch hier, wie an anderen Stellen, transitiv: *zurückkehren machen, zurückführen*. Von einer Rückkehr oder Zurückführung einer Stadt kann nur dann die Rede sein, wenn sie völlig wiederhergestellt wird und eine vollständige restitutio in integrum erhält. Diese Auffassung bestätigt auch Ezech. 16, 55, wenn es hier heifst: „und deine Schwestern, Sodom und ihre Töchter (Tochterstädte), werden *zurückkehren zu ihrem früheren Zustande* (תָּשֹׁבְנָה לְקַדְמָתָן), und Samaria und ihre Töchter werden zurückkehren zu ihrem früheren Zustande, und du und deine Töchter werdet zurückkehren in euren früheren Zustand“; der Alex.: *ἀποκατασταθήσονται καθὼς ἦσαν ἀπ' ἀρχῆς*. Daselbst V. 53 findet sich

die öfters vorkommende Redensart : „ich wende das Gefängniſs (שַׁבְתִּי אֶת שְׁבוּת) Sodoms und ihrer Töchter u. s. w.“, welche nur die Zurückführung von Gefangenen, eine restitutio in integrum, bedeutet. שְׁבוּת *Gefangenschaft* ist hier bildliche Bezeichnung des Unglückes, wie dieses aus der Natur der Sache und den letzten Worten : „und ich wende das Gefängniſs deiner Gefangenen“, aufs deutlichste hervorgeht. Dadurch, daſs Daniel oder vielmehr Gabriel an unserer Stelle das לִבְנוֹת hinzufügt, beschränkt er die vollständige Wiederherstellung auf ein specielles Gebiet. Zurückführen und bauen u. s. w. ist so viel als zurückführend bauen oder bauend zurückführen, d. i. die Stadt in dem alten Umfange wiederaufbauen, dasselbe, was Jer. 33, 7 durch die Worte ausdrückt : „bauen, wie im Anfang“. Daſs die Nebenbestimmung, welche das *Bauen* durch das hinzugefügte הֲשִׁיב erhält, von Wichtigkeit sei, geht daraus hervor, daſs vor dem נִבְנְתָה nachher das תָּשׁוּב wiederholt wird. — Diese Bedeutung des לְהָשִׁיב giebt das wichtige Ergebniſs, daſs der terminus a quo der 70 Jahrwochen nicht in die Zeit fällt, in welche die ersten dürftigen Anfänge eines Neubaus fielen, sondern vielmehr in die, in welcher nach dem Zeugniſs der Geschichte ein solcher Bau begann, welcher sie nach ihrem Umfange und nach der Schönheit der Gebäude ihrem alten Zustande wieder nahe zu bringen versprach. Diese Annahme wird 1) auch durch die Worte : „siebenzig Wochen sind bestimmt über dein Volk und über deine heilige Stadt“, bestätigt, indem dieselben zu zeigen scheinen, daſs die Stadt beim Beginn der 70 Wochen schon ebenso vorhanden sein werde, wie das Volk, daſs also der Anfang der Erbauung derselben überhaupt nicht den terminus a quo abgeben kann. Dann wird 2) bei der Ankündigung der Zerstörung neben der Stadt in V. 26 sowohl, wie in V. 27 der Tempel genannt. Da hier bei der Ankündigung der Erbauung der Tempel genannt, und bloſs von dem Aufbau der Straſsen der Stadt und vom Teiche, oder, wie Andere wollen, vom Graben

oder den Festungswerken geredet wird, so wird es ganz unwahrscheinlich, dafs Daniel den Tempel unerwähnt gelassen, und der Engel gerade das Wichtigste, warum jener am meisten trauerte und warum er am angelegensten gebeten hatte, vgl. z. B. V. 17. 20, übergangen hat. Es scheint also wahrscheinlich, dafs das Heiligthum beim Beginn des Baues, von dem hier die Rede ist, bereits gebaut war, und das Vorhandensein des Tempels erfordert wiederum, dafs man auch mit dem Wiederaufbau der Stadt schon den Anfang gemacht hatte (24).

Ueber die Bedeutung des בָּנָה sind die Ausleger verschiedener Ansicht, indem einige es hier in der öfters vorkommenden Bedeutung *befestigen* nehmen, vgl. 1 Kön. 15, 17; 2 Chron. 11, 6 u. a. bei Gesen. thesaur., Winer

---

(24) Allioli bemerkt zu den Worten : „ut iterum aedificetur Jerusalem", welche er übersetzt : Dafs man Jerusalem wiederbaue : „Im Hebräischen wörtlich : dafs man Jerusalem zurückbringe und baue, d. i. dafs man Jerusalem in dem alten Umfang und besonders der ehemaligen Festigkeit wiederbaue. Damit sind also nicht die ersten dürftigen Anfänge des Neubaues unmittelbar nach der babylonischen Gefangenschaft, da sich nur einzelne Häuser erhoben, verstanden, sondern jener Bau, durch welchen Jerusalem seine Anlage zur festen Stadt wiedererhielt. Der Befehl, Jerusalem als feste Stadt wieder zu bauen, ist im 20. Jahre des persischen Königs Artaxerxes Longimanus ergangen, da sein Mundschenk Nehemias die Vollmacht erhielt, die Stadt seiner Väter mit Mauern einzufassen, und Thore einzusetzen (2 Esdr. 2, 1—8). Cyrus erlaubte den Juden blofs, in ihr Vaterland zurückzukehren und einen Tempel zu bauen (2 Per. 36, 23; 1 Esdr. 1, 2; 5, 13. 15; 6, 3); nirgends wird ein Befehl von ihm gemeldet, Jerusalem als feste Stadt wieder zu bauen. Das, was die Feinde der Juden (1 Esdr. 4, 12—16) von Stadtmauern an den König von Persien schrieben, war blofse Verläumdung, wie aus 1 Esdr. 4, 3. 24 erhellt; und die Stellen Isa. 44, 28; 45, 13 beziehen sich nur auf die Erlaubnifs zu den ersten ärmlichen Anfängen der Stadt. Demnach beginnen die 70 Wochen mit dem 20. Jahre der Regierung des Artaxerxes, und die zwischen der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft und diesem 20. Jahre liegenden 90 Jahre sind als Vorbereitungsperiode zur eigentlichen Gründung des neuen Staates und der Befestigung der Stadt durch Nehemias von dem Engel übergangen".

unter dem Worte und Michaelis, suppl. p. 190 und zu Jos. 6, 5, wo er auch diesen Sprachgebrauch im Syrischen nachweist. Dafs בָּנָה diese Bedeutung haben kann, geht schon daraus hervor, dafs eine schon vorhandene Stadt bauen so viel ist als sie *befestigen*, wie 2 Chron. 11, 5 בָּנָה לְמָצוֹר *zur Veste bauen, befestigen*, dann V. 6 בָּנָה schlechthin, und eine Stadt in seinem vollen Umfange die Befestigung mit einschliefst. Die Bedeutung *befestigen* ist aber hier nicht passend, weil im Folgenden vom Bau der Strafsen, also von dem Inneren der Stadt die Rede ist. Ein Hauptgrund, warum man hier בָּנָה in der Bedeutung *befestigen* nahm, liegt wohl in der Meinung, dafs der terminus a quo in die Zeit des Nehemias falle und לְהָשִׁיב und תָּשׁוּב unrichtig auffafste. — Die Uebersetzung Hitzig's : „während 62 Wochen" und Ewald's : „62 Wochen hindurch wird Jerusalem wiederhergestellt und gebaut", ist schon deswegen unzulässig, weil, wenn man die 62 Wochen mit dem Jahre 606 beginnt, das ganze Exil, während dessen Jerusalem wüste lag, unterschiedslos mit zur Erbauungszeit der Stadt gerechnet wird.

Eine Verschiedenheit der Erklärung findet sich bei den Auslegern auch in der Uebersetzung und Auffassung der Worte : עַד־מָשִׁיחַ נָגִיד, indem einige, wie Bertholdt, Hitzig u. A., sie bis zu *einem*, oder bis zu *dem* gesalbten Fürsten übersetzen und מָשִׁיחַ als Adjectiv nehmen, Andere das מָשִׁיחַ als Nomen und נָגִיד als Apposition fassen. Gegen die Richtigkeit der ersten Erklärung spricht schon, dafs im Hebräischen das Adjectivum dem Substantivum stets nachgesetzt wird. Es werden zwar Stellen zum Beweise angeführt, worin das Adjectivum auch vor dem Substantivum stehen soll, allein sie sind insgesammt ohne Beweiskraft. So soll nach Bertholdt, S. 654 z. B. 1 Chron. 38, 6 : כִּי רַבִּים בָּנִים נָתַן לִי יְהוָה dafür sprechen. Allein diese Worte sind nicht : *viele Kinder hat mir Jehova gegeben*, sondern : *zahlreich sind die Kinder, welche Jehova mir gegeben hat*, zu übersetzen. In diesen und anderen von Bertholdt

angeführten Stellen gehört das Eigenschaftswort nicht als Adjectivum zum Nomen, sondern bildet das Prädicat. Auch die beiden von Ewald S. 627 angeführten Stellen, die wegen ihrer Vereinzeltheit schon verdächtig sind, können nicht zur Bestätigung und als dahingehörig angesehen werden. Jerem. 16, 16 sind die Worte : וְאַחֲרֵי־כֵן אֶשְׁלַח לְרַבִּים צַיָּדִים *und nachher werde ich andere Viele, Jäger, senden*, zu übersetzen, indem sie in Beziehung auf das Vorhergehende : הִנְנִי שֹׁלֵחַ לְרַבִּים רַבִּים נְאֻם־יְהוָה וְדָיגוּם *siehe, ich sende viele Fischer, spricht Jehova, und sie fischen sie* stehen; und Ps. 89, 51 : שְׂאֵתִי בְחֵיקִי כָּל־רַבִּים עַמִּים *(gedenke, Jehova . .) dafs ich in meinem Busen trage all die Vielen, ja Völker* zu übersetzen ist. Es findet sich hier eine Steigerung, grofse Massen, ja ganze Völker.

Ist es nun aufser Zweifel, dafs מָשִׁיחַ als Nomen und נָגִיד als Apposition zu demselben zu fassen ist, so fragt sich, ob מָשִׁיחַ hier als eine Art von Nomen proprium Christi stehe, oder eine unbestimmte Bezeichnung eines grofsen Königs sei, über welchen erst aus dem Contexte und anderen Stellen des Daniels und anderen Weissagungen eine nähere Kenntnifs zu erlangen ist. Dafür, dafs מָשִׁיחַ als Nomen proprium Christi stehe, konnte man sich berufen auf das Fehlen des Artikels und hieraus mit einigen Auslegern einen Grund für die messianische Erklärung entnehmen. Für diese Erklärung könnte man ferner anführen, dafs Appellativa, wenn sie in nomina propria übergehen, nach und nach den Artikel verlieren, weil das dadurch bezeichnete Individuum, als einzig in seiner Art, keiner Unterscheidung von seines Gleichen bedarf. So wird z. B. das עֶלְיוֹן *Höchster* oft von Gott ohne Artikel gebraucht, vgl. 4 Mos. 24, 16; 5 Mos. 32, 8; Ps. 21, 8; 46, 5. So wird auch der Messias als König κατ' ἐξοχήν, gegen den alle, die sonst Könige genannt werden, wie Nichtkönige zu betrachten sind, schlechthin מֶלֶךְ ohne Artikel genannt (Ps. 45, 1; 72, 1). Hierher gehört auch צֶמַח *Sprofs*, welches als Bezeichnung des Messias bei

Jesaia und Jeremia appellativisch und mit hinzugefügter näherer Bestimmung, dagegen bei Sacharjah schon ohne eine solche und als nomen proprium vorkommt. So konnte nun auch מָשִׁיחַ, welches Ps. 2 sich als eine appellativische Bezeichnung Christi findet, unter den gläubigen Gottesverehrern des A. B. eine so gangbare Bezeichnung des Messias geworden sein, dafs es die Natur eines Nomen proprium angenommen hätte und als solches keine nähere Bestimmung bedürfte. Zur Bestätigung dieser Erklärung könnte man noch den Umstand anführen, dafs מָשִׁיחַ auch zur Zeit Christi als ein Nomen proprium betrachtet wurde, wie dieses deutlich aus Joh. 4, 25 hervorgeht, wo das samaritanische Weib sagt: „ich weifs, ein Messias (*ὅτι Μεσσίας*, nicht *ὁ Μεσσίας*) kommt, der genannt wird Christus (*ἔρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός*). Diese Auffassung, so unzulässig sie auch wäre, wenn das מָשִׁיחַ allein stände, erscheint doch wegen des hinzugefügten נָגִיד als unstatthaft. Denn da נָגִיד, welches 1 Sam. 13, 14; 25, 30 von dem Könige Israels gebraucht wird, nicht ebenfalls als Nomen proprium genommen werden kann, weil es V. 26 als Bezeichnung eines heidnischen Fürsten vorkommt, so müfste es, falls diese Auffassung die richtige wäre, den Artikel haben, der Messias, der Fürst, wie man nicht sagt: דָּוִד מֶלֶךְ, sondern nur דָּוִד הַמֶּלֶךְ *David der König*. Man kann daher nur übersetzen: *einen Gesalbten, einen Fürsten*, und mufs annehmen, dafs Daniel, dem durchgängigen Charakter seiner Weissagung entsprechend, die unbestimmte Bezeichnung statt der bestimmten wählte und statt von dem Gesalbten, dem Fürsten, *κατ' ἐξοχήν*, nur von einem Gesalbten, einem Fürsten redet. Bei dieser Ausdrucksweise überliefs Daniel es seinen Lesern, aus den früheren Weissagungen von einem grofsen Könige und aus den Angaben des Contextes, sowie aus der Erfüllung, deren Zusammentreffen mit der Weissagung hier um so deutlicher sein müfste, da eine neue Zeitbestimmung gegeben wurde, zu entnehmen, wer hier der Messias-Fürst sei.

Ist nun auch die Bezeichnung מָשִׁיחַ נָגִיד unbestimmt, so mufs man doch eingestehen, dafs dadurch Christus bezeichnet werden kann. Dies räumt auch Bertholdt (a. a. O. S. 563) ein, wenn er sagt: „Bei dem מָשִׁיחַ נָגִיד an den Messias Jesus, und bei den Worten von V. 26: וְכָרֵת מָשִׁיחַ וְאֵין לוֹ [*es wird ausgerottet werden ein Gesalbter und nicht für sich* (seinetwegen)] an seinen Kreuzestod zu denken, ist, wenn auch nicht gerade nothwendig, doch sehr natürlich". Dafs Daniel hier von dem Messias-Fürsten und nicht von einem anderen Könige weissage, beweisen nicht blofs das genaue Zutreffen der Zeitbestimmung, worüber ausführlicher unten, sondern auch andere wichtige Gründe. Diese Gründe, welche Daniel und seine Zeitgenossen bei tieferer Erforschung nur an Christus denken liefsen, sind vornehmlich folgende.

1) Ein Hauptgrund für diese Auffassung liegt im vorhergehenden Verse. Nach demselben soll eine Sündenvergebung eine Herbeiführung der ewigen Gerechtigkeit und eine Versiegelung von Gesicht und Prophet und die Salbung eines Allerheiligsten in Zukunft erfolgen. Eine Sündenvergebung und eine Verbreitung und ewige Dauer der Gerechtigkeit u. s. w. wird aber in den Weissagungen nur den messianischen Zeiten zugeschrieben. Wenn nun hier in einer Darstellung, welche sich durch das: „du wirst wissen und verstehen", selbst als weitere Ausführung des Inhaltes von V. 24 ankündigt, von einem erhabenen Könige die Rede ist, welcher nach 69 Jahrwochen, also kurz vor der Zeit auftreten soll, in welche die vollendete Ertheilung dieser Güter an das Bundesvolk gesetzt worden, so konnte man nur an diesen König als den Urheber dieser Güter, nämlich an den von den Propheten vorherverkündigten Messias denken.

2) Dafs die Person und die Ertheilung der Güter in ursachlicher Verbindung stehend zu fassen sind, wird auch speciell durch das Verhältnifs der Bezeichnung der Person als מָשִׁיחַ zu dem לִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים *zu salben ein Aller-*

heiligstes angedeutet. Es soll hiernach durch den Gesalbten ein Allerheiligstes gesalbt werden. Man kann mit Grund annehmen, daſs zur Hervorhebung dieser Beziehung das לְמָשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים an das des 24. Verses und das מָשִׁיחַ vor das נָגִיד gestellt worden ist.

3) Da das נָגִיד, welches auch Jes. 55, 4 vom Messias vorkommt, die Beziehung auf denselben nicht ausschlieſst und derselbe auch entsprechend שַׂר *Fürst* (Jes. 9, 6), מֹשֵׁל *Herrscher* (Mich. 5, 1) und נָשִׂיא *Fürst* (Ezech. 34, 24) genannt wird, so führt das מָשִׁיחַ, welches sich hier zu dem נָגִיד verhält, wie das Besondere zum Allgemeinen, ungeachtet seiner Unbestimmtheit, dennoch entschieden auf ihn hin. Daniel wollte den נָגִיד noch näher als einen theokratischen Regenten bezeichnen, so wie 1 Sam. 10, 1 („Und Samuel nahm die Oelflasche und goſs sie über sein (Sauls) Haupt und küſste ihn und sprach: *fürwahr Jehova hat dich gesalbt zum Fürsten über sein Erbtheil*“ מְשָׁחֲךָ יְהוָה עַל־נַחֲלָתוֹ לְנָגִיד), eine Salbung, die Saul nicht zum Regenten überhaupt, sondern zum theokratischen Regenten macht, der als Stellvertreter Gottes von ihm mit den zu seinem Amte nöthigen Gaben ausgerüstet wird. Daſs מָשִׁיחַ nicht einen jeden heidnischen König bezeichnen kann, darüber läſst das über die Bedeutung des Symbols und des Bildes der Salbung Gesagte und der Sprachgebrauch keinen Zweifel. Im A. T. kommt nur ein einziger heidnischer König, Cyrus, bei Jes. 45, 1 unter dem Namen מָשִׁיחַ vor. Allein dieser Name wird ihm nicht als solcher, sondern wegen des merkwürdigen in der Geschichte ganz einzigen Verhältnisses, in das er zur Theokratie von Gott gestellt wurde, und wegen der reichen Gaben, womit ihn Gott zu ihrem Heile ausrüstete, und insbesondere wegen der Anfänge der richtigen Gotteserkenntniſs gegeben, welche sich in seinem Edicte nach dem Buch Esra zu erkennen giebt, vgl. Kleinert, S. 136 ff. — Da Cyrus auch in einem typischen Verhältnisse zu dem Urheber der höheren Befreiung, dem Messias stand, so konnte jener

gewissermafsen als theokratischer Regent und als Wohlthäter Israels betrachtet werden; weshalb er denn auch von Jesaia als solcher geschildert wird, vgl. die trefflichen Bemerkungen von Vitringa zu Jes. 45, 1. Stände Cyrus nicht im engen Zusammenhange mit dieser ganzen Schilderung bei Jesaia als Gesalbter Gottes, so würde der Prophet, da sonst dieser Name von einem heidnischen Könige nicht vorkommt und nicht vorkommen konnte, denselben nicht מָשִׁיחַ genannt haben.

4) Dafs מָשִׁיחַ an unserer Stelle nicht einen heidnischen, sondern einen theokratischen König bezeichnet, kann auch aus dem Gegensatze des מָשִׁיחַ נָגִיד zu נָגִיד הַבָּא V. 26 entnommen werden. In den beiden Bezeichnungen des Königs ist zwar נָגִיד gemeinsam, es steht aber dem מָשִׁיחַ als character specialis des theokratischen Herrschers das הַבָּא *der Kommende* als Bezeichnung des heidnischen Regenten entgegen. Ist es nun nach dem Angegebenen aufser Zweifel, dafs durch מָשִׁיחַ נָגִיד nur ein theokratischer König bezeichnet werden kann, so kann man an keinen anderen als den Messias denken, weil während der ganzen Zeit von Daniel bis auf Christus kein anderer Fürst als dieser vorkommt, der ein theokratischer König genannt wird. Denn alle nach dem Exile lebenden Propheten, sowie die zur Zeit Daniels lebenden kennen als solchen keinen anderen, als den Messias. Es wird auch Ezech. 21, 32 gesagt, dafs die Insignien der königlichen Würde von Israel bis auf die Ankunft des grofsen Verheifsenen weggenommen werden.

Wird nun nach dem Gesagten durch מָשִׁיחַ נָגִיד Christus bezeichnet, so fragt sich, ob als der terminus ad quem seine Geburt oder die Zeit, worin er durch die Salbung von Oben zum מָשִׁיחַ eingeweiht wurde, betrachtet werden mufs. Diese Frage läfst sich mit Sicherheit beantworten. Soll das ganze durch den Messias zu vollführende Heilswerk nach Verlauf von 70 Wochen vollendet sein und nach den 69 Wochen in der Mitte der 70. der Messias ausgerottet werden (V. 27), so kann hier nur von der Zeit die Rede

sein, worin Christus durch die höhere geistige Salbung zum Gesalbten (מָשִׁיחַ) eingeweiht wurde. In diesem Sinne schreibt auch Petavius a. a. O. lib. XII, c. 33, tom. II, p. 264 : „69 hebdomades desinunt in Christum ducem, non nascentem, sed in lucem apertumque prodeuntem, seque ad *οἰκονομίαν* et *κήρυξιν* accingentem, h. e. in baptismum ipsius, qui anno primo septuagesimae hebdomadis incurrit“. Wenn nun nach unserer Stelle bis auf den Messias 69 Wochen verfliefsen sollen, so bleibt von da bis zur Vollendung des Heils nur ein Zeitraum von 7, bis zu seinem gewaltsamen Tode nur ein Zeitraum von $3^1/_2$ Jahren übrig. Denn da Christus erst nach der Taufe im Jordan als Messias auftrat, so kann das עַד־מָשִׁיחַ nur auf das Auftreten desselben (vgl. Petrus Apstgsch. 1, 21; Luc. 3, 23) und nicht auf die Geburt Jesu bezogen werden (25).

Nachdem Daniel im Vorhergehenden : „von dem Ausgange des Ausspruchs zur Wiederherstellung Jerusalems bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten“, als den äufsersten terminus ad quem die Erscheinung des Gesalbten und als einen in diesem Zeitraume einen Abschnitt bildenden terminus medius die Wiederherstellung Jerusalems angegeben hat, bezeichnet er in den Worten : „sind sieben Wochen

---

(25) In diesem Sinne schreibt auch Allioli z. d. St. : „Bis zu seiner Geburt oder bis zu seiner Taufe, d. i. seiner Einweihung in sein Amt? Das Letztere ist die gewöhnliche und bei weitem begründetere Meinung der Erklärer; denn mit der Ausübung seines Amtes beginnt eigentlich Christi Wirksamkeit, und mufs soferne seine Erscheinung als zusammenfallend damit gedacht werden; auch spricht für diesen Zeitpunkt die Zahl der Wochen selbst. Nach Verlauf von 70 Wochen nämlich soll das ganze Werk vollendet sein, und in der Mitte der 70. Woche soll der Messias getödtet werden. Wenn nun die Zeit seines Erscheinens nach der 69. Woche fällt, so kann unter dieser nicht die Zeit der Geburt, sondern mufs die Zeit seines Lehramtes verstanden sein, weil zwischen dem Ende der 69. Woche und der Mitte der 70. Woche nur $3^1/_2$ Jahre liegen, welches wohl der Zeitraum von Christi Lehrjahren ist, nicht aber der Zeitraum von seiner Geburt bis zu seinem Tod sein kann“.

und zwei und sechszig Wochen", die ganze Entfernung von dem Ausgange des Wortes bis auf den Gesalbten durch eine zweitheilige Zeitbestimmung. Es sollen nämlich überhaupt 69 Wochen verfliefsen, 7 bis zur vollendeten Wiederherstellung der Stadt und 62 von da bis auf den Gesalbten, den Fürsten. Da diese Erklärung, welche sich auch bei Theodotion: *ἕως Χριστοῦ ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτὰ καὶ ἑβδομάδες ἑξήκοντα δύο*, und Hieron: „usque ad Christum ducem hebdomades septem et hebdomades 62 erunt" findet, leicht ist und die Zweitheiligkeit des Zeitraumes in den Worten: „von dem Ausgange u. s. w." enthalten, so kann man an deren Richtigkeit um so weniger zweifeln, als eine Zweigetheiltheit der Zeitbestimmung zu erwarten ist. Zur Bestreitung dieser Erklärung beruft man sich zwar auf das Athnach unter שִׁבְעָה, indem darin der Beweis liegen soll, dafs die beiden Zeiträume zu trennen und der letztere zum folgenden zu ziehen sei, in welchem Sinne Marsham schreibt: „ab exitu verbi usque ad Messiam ducem sunt hebdomades VII. Et hebdomadis 62 aedificabitur platea et fossa". Allein dieser Grund ist ohne Beweiskraft und falsch, weil das Athnach nicht immer da im Verse steht, wo wir die gröfste Interpunktion setzen. Wenn es in einem Verse von selbst deutlich ist, wo die gröfste Interpunktion anzunehmen ist, so wird bei Satztheilen, welche durch ein kleineres Unterscheidungszeichen von einander zu scheiden sind, öfters das gröfste gesetzt, um die Zusammenziehung des von einander zu Trennenden zu verhüten. Dieses ist z. B. der Fall V. 2, wo unter הַסְּפָרִים statt nach dem gewöhnlichen Gebrauche unter הַשָּׁנִים, und Ps. 36, 8 unter אָדָם statt unter אֱלֹהִים das Athnach gesetzt ist; vgl. Ps. 84, 3; Sprüchw. 6, 26. An unserer Stelle war die Trennung der beiden Zeiträume um so wichtiger, da die 7 und die 62 Wochen nicht eine bloſse willkürliche Theilung eines Zusammengehörigen sind, sondern jedem dieser beiden Zeiträume sein charakteristisches Merkmal angehört. Aber auch zugegeben, dafs

die Setzer der Interpunktionszeichen durch das Athnach die beiden Zeiträume haben trennen und den letzteren haben zu dem folgenden ziehen wollen, so sind wir doch keineswegs an die jüdische Auffassung gebunden. Sind wichtige Gründe gegen die Setzung der Interpunktion der Setzer derselben vorhanden, so kann man dieselbe verlassen.

Gegen die Marsham'sche Auffassung, welcher die neueren nichtmessianischen Ausleger durchgängig gefolgt sind, sprechen aber mehrere wichtige Gründe. 1) Diejenigen Ausleger, welche dieser Erklärung beistimmen, verstehen unter dem Gesalbten, dem Fürsten, Cyrus, den Besieger der Chaldäer und den Eroberer Babylons. Gegen diese Erklärung sprechen aber, wie wir unten noch näher nachweisen werden, die oben angeführten positiven Gründe, welche die Beziehung auf den Messias aufser Zweifel setzen. 2) Wenn die zweite Zeitbestimmung zu dem Folgenden gezogen wird, so mufs man mit Ewald übersetzen: „62 Wochen hindurch" oder „lang werden die Strafse und der Teich wiederhergestellt und gebaut (Ew.: wiedergebaut) werden", oder mit de Wette: „und binnen 62 Siebenden werden Strafsen und Markt wiedererbaut werden". Hierdurch erhält man aber einen unpassenden Sinn. Denn nach dieser Uebersetzung würde die Wiederherstellung der Strafsen einen Zeitraum von 434 Jahren umfassen, welcher aber nach der Geschichte viel kürzer war. Dieser Umstand sollte den Gegnern unserer Erklärung von um so gröfserem Gewichte sein, da sie hier ein vaticinium post eventum annehmen. Diese Schwierigkeit wird auch von den Gegnern anerkannt, sie suchen sie aber durch eine sprachwidrige Erklärung zu entfernen. So behauptet Berth. S. 657, dafs die Worte: וְשָׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם im Accusativ ständen, der oft die Zeit, *in* oder *innerhalb* deren etwas geschehe, anzeige, so dafs man erklären müsse: „innerhalb 62 Wochen". Dafs diese Erklärung sprachwidrig sei, erkennt auch Ewald an, wenn er S. 591 schreibt: „der Accusativ steht bei Zeitbestimmungen, wenn

die Handlung den grofsen Zeitraum trifft. Soll aber angezeigt werden, dafs die Handlung in einen bestimmten Punkt eines gröfseren Raumes fällt, so mufs בְּ *in* gesetzt werden, wie im Lateinischen der Ablativ". Nach Ewald soll nur eine Ausnahme stattfinden, wenn der Redende den bestimmten Punkt nicht angebe. Allein dieses ist bei Angabe gröfserer Zeiträume nie der Fall. Dafs die hierfür angeführte Stelle 1 Mos. 14, 4 : וּשְׁלֹשׁ־עֶשְׂרֵה שָׁנָה, wo man gewöhnlich erklärt : „im dreizehnten Jahre", nicht dafür spricht, gesteht auch Ewald S. 592, indem er bemerkt, dafs man erklären müsse : „das ganze dreizehnte Jahr hindurch". Scheinbarer ist die Stelle Jerem. 28, 16 : הַשָּׁנָה אַתָּה מֵת *dies Jahr sollst du sterben.* Aber auch diese Stelle beweist nichts, da הַשָּׁנָה zu den wenigen Nomen des Mafses, der Zeit u. s. w. gehört, welche durch den häufigen Gebrauch adverbial geworden sind (vgl. darüber Ewald, S. 632), wie בֹּקֶר *Morgen*, פֶּתַח *Thür*, בַּיִת *Haus*, הַיּוֹם *heute* (eig. *dieser Tag*), הַלַּיְלָה *die Nacht (Nachts)* und עֶרֶב *Abend.* הַשָּׁנָה in der Bedeutung : *in diesem Jahre*, nicht wie Jes. 37, 30 *dieses Jahr hindurch*, ist so sehr adverbial, dafs man gar nicht einmal das Pronom. demonstr. hinzufügen und sagen kann הַשָּׁנָה הַהִוא, sondern nur, wie Jerem. 28, 18 gleich auf das הַשָּׁנָה folgt, בַּשָּׁנָה הַהִוא. Zu diesen die Natur des Adverbiums annehmenden Nominibus gehört auch הַבָּאִים eig. *die Kommenden, Zukünftigen*, dann *in Zukunft* (Jes. 27, 6). — Aehnlich ist unser : „diesen Tag, diese Stunde, diese Woche, d. h. innerhalb derselben", nicht aber, diese 70 Jahre, in einem anderen Sinne als, während dieses ganzen Zeitraumes. Den Gegnern unserer Erklärung bleibt nur der Ausweg übrig, שִׁבְעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם als im Nom. absol. stehend zu betrachten : „und was die 62 Wochen betrifft, so wird die Strafse u. s. w. wiederhergestellt". Allein auch diese Erklärung ist unzulässig, weil dann im Satze, „die Strafse u. s. w." ein sich auf die 62 Wochen beziehendes Suffix stehen müfste, vgl. Gesenius, *Lehrgebäude*, S. 723.

Durch das zu שְׁבֻעָה gesetzte Athnach hat sich auch Chr. B. Michaelis verleiten lassen, die 62 Wochen mit dem Folgenden zu verbinden und zu übersetzen : „bis auf den Messias sind 7 Wochen, und in 62 Wochen wird die Stadt wiedergebaut werden, und zwar in kümmerlicher Zeit". Der gemeinsame Charakter der beiden Perioden soll die Wiederherstellung der Stadt sein, der specielle der letzteren das : „in kümmerlicher Zeit". Durch diese Auffassung wird zwar von den Schwierigkeiten die erstere vermieden; die zweite bleibt aber bestehen, und ihr Gewicht wird durch andere hinzutretende verstärkt. Es unterliegt keinem Zweifel, dafs jede Erklärung, welche den beiden Zeiträumen, den 7 Wochen und den 62 Wochen, ein gemeinsames charakteristisches Merkmal giebt, und annimmt, dafs Daniel statt 7 und 62 eben so gut hätte 69 setzen können, falsch ist. Allein diese Ansicht ist nicht blofs gegen den Charakter unserer ganzen Weissagung, in welcher kein Wort ohne Bedeutung steht, sondern sie wird auch speciell durch die Analogie aller übrigen in ihr enthaltenen Zeitbestimmungen widerlegt. Jedem der übrigen Zeiträume ist eine bestimmte Begebenheit zugetheilt, welche nach seiner Vollendung vollkommen ins Leben getreten sein wird, den 70 Wochen die vollendete Herbeiführung der ewigen Gerechtigkeit und der Sündenvergebung, den 62 die Erscheinung des Messias, der ganzen 70. Woche die vollendete Bundesstärkung, der ersten Hälfte derselben die Abschaffung des Opfers. Es nimmt zwar auch Michaelis für die 7 Wochen gewissermafsen einen character specialis, die Aufbauung der Stadt in *günstiger* Zeit an; aber dieser Charakter wird nicht, wie bei den übrigen Zeiträumen, ausdrücklich im Texte angegeben und mufs aus dem Gegensatze zu dem „im Drucke der Zeiten" künstlich erschlossen werden, und dann ist ein solcher Gegensatz beider Zeiträume auch gar nicht geschichtlich begründet. Dafs auch während der 7 ersten Wochen eine gedrückte Zeit war, in welcher die zurück-

gekehrten Exulanten viel zu leiden hatten, erhellt deutlich aus den Weissagungen des Malachi, vgl. unsere Einleitung zum *Malachi.* Mochten auch mehrere persische Könige gegen das Bundesvolk gnädig und wohlwollend sein, so wurde es dadurch doch nicht von seinem Drucke und seinen Leiden befreit. Und was die Exulanten von jenen Königen erhielten, war doch nur eine Gnadenwohlthat und sie wurden nicht ein freies Volk, wie vor dem Exile. Da in dem zweiten Zeitraume die Makkabäer oft siegreich waren und das Volk seine nationale Selbstständigkeit einige Zeit behauptete, so müfste man die den beiden Zeiträumen ertheilten Merkmale eigentlich umtauschen.

Die Worte : תָּשׁוּב וְנִבְנְתָה רְחוֹב וְחָרוּץ *hergestellt wird und gebaut Strafse und Teich,* sind auf den ersten der vorhin genannten beiden Zeiträume zu beziehen, weil jeder der beiden Zeiträume ein bestimmtes Merkmal haben mufs. Da für den zweiten Zeitraum die Erscheinung des Messias angegeben wird, so bleibt für den ersten nur die vollendete Ausführung, welcher den terminus a quo für den ganzen Zeitraum der 69 Wochen bildet, übrig. Es wird daher hier nur ausdrücklich angegeben, was schon aus dem Vorigen entnommen werden kann. Da V. 26 dasjenige weiter ausgeführt wird, was über das Merkmal des zweiten Zeitraumes gesagt worden, so dafs das : „die 62 Wochen", hinreichend andeutet, dafs das Vorhergehende den 7 Wochen angehört, so findet hier keine Unbestimmtheit statt. Nimmt man das לְ in לְהָשִׁיב als Bezeichnung des ersten terminus ad quem, so wird jede etwaige Undeutlichkeit ganz gehoben. Denn dann ist die vollendete Wiederherstellung der Stadt im Vorigen schon ausdrücklich als Merkmal der ersten Periode angegeben, und dafs sie hier als solches mit der beigefügten Bestimmung, dafs es in kümmerlicher Zeit geschehen werde, wiederholt wird, dient nur dazu, den Glauben an das Unglaubliche für die, welche die Trümmer Jerusalems vor sich hatten, zu stärken. — In Betreff des תָּשׁוּב ist noch zu bemerken,

dafs dasselbe mit vielen Auslegern (de Wett., Ew. u. A.) nicht adverbialisch in der Bedeutung : *wieder*, *wiederum* zu fassen ist, sondern wegen der Beziehung auf das vorhergehende לְהָשִׁיב die Rückkehr in den früheren Zustand bezeichnet. רְחוֹב (von רָחַב *weit*, *geräumig*, *breit sein*) bezeichnet eigentlich einen *weiten*, *geräumigen*, *offenen Platz*, namentlich den Platz vor den morgenländischen Städten, das Forum der Morgenländer, wo Gericht gehalten wird (2 Chron. 32, 6; Nah. 8, 1. 3. 16), dann *Strafse*, *πλατεῖα*, *platea*, welche Bedeutung mit Theodotion, Hieron. u. A. an unserer Stelle wegen des בָּנָה *bauen* anzunehmen ist. Unzulässig ist die Meinung von Hassenkamp (über die 70 Wochen, S. 64 ff.), welcher בָּנָה in figürlicher Bedeutung *wiederherstellen* nimmt, weil es eine Beziehung auf das vorhergehende לִבְנוֹת hat, welches nur in eigentlicher Bedeutung genommen werden kann. Verwerflich ist auch die Erklärung von Coccejus (Lex. 805) : aedificabitur quoad forum. Denn wenn auch diese Construction öfters vorkommt, vgl. z. B. Jes. 1, 30; Jerem. 41, 5; Ewald, S. 545, so ist doch hier zu dieser Annahme kein Grund vorhanden, da רְחוֹב gewöhnlich femin. ist und die Ergänzung des nicht unmittelbar vorhergegangenen, Jerusalem, oder der Stadt, gewaltsam ist. Der Grund, warum רְחֹב im Singular und ohne Artikel steht, liegt wohl darin, dafs der Prophet den Gegenstand nach seinem weitesten Umfange bezeichnen wollte. Uneinig sind die Ausleger über die Bedeutung und Beziehung von חָרוּץ. Der Alex. hat dafür *μῆκος*, Theodot. : *τεῖχος*, Hieron. : *muri*, Michaelis suppl., Fürst, Gesen., Winer, p. 961 : *Graben*, Hassenkamp a. a. O., p. 66 ff. : *Gerichtsplatz*, Jahn : *platea angustior*, de Wette : *Markt*, Ewald : *Teich*, Hengstenb., Hävernick und Hitzig : *fest beschlossen wirds.* Mehrere neuere Ausleger vergleichen das Chald. חֲרִיץ *Graben*, welcher den Wall umgiebt, der die Stadt einschliefst. Michaelis suppl., p. 951 bemerkt dagegen, dafs חָרוּץ nicht *Graben*, sondern *Wasserleitung*

bedeute und Jerusalem wegen seiner Lage kaum der Gräben bedurft hätte. Ganz entscheidend soll nach Hengstenb. gegen diese Bedeutung sprechen, dafs die Gräben kein Object des Bauens sein konnten, und dafs jedenfalls das Chaldäische nur dann zur Hülfe genommen werden könnte, wenn חָרִיץ im Hebräischen nicht in einer irgend passenden Bedeutung vorkäme. Allein diese von Hengstenb. angeführten Gründe sind ohne Beweiskraft. Wenn man unter Graben die *Festungswerke* versteht, dieselben zur Befestigung der Stadt dienten und gemauert wurden, um sie fester und dauernder zu machen, so kann man mit vollem Grunde auch das Bauen davon gebrauchen. — Wenn ferner als part. pass. חָרִיץ dem חָרוּץ entspricht, so sieht man nicht ein, warum nicht auch חָרוּץ die Bedeutung: *Graben* (Buxtorf, p. 833), *Teich*, *Abgeschnittenes*, eigentl. *Schnitt*, *τμῆμα* von חָרַץ *spalten*, *schneiden*, *abschneiden* (Job 14, 5), *zertheilen*, *praecidere*, *decidere* (Schultens zu Sprüchw. 22, 5), dann *entscheiden*, *bestimmen*, *beschliefsen* (1 Kön. 20, 40) haben sollte. Erwägt man ferner, dafs dem Daniel das Chaldäische genau bekannt war, weil dasselbe zu Babylon gesprochen wurde und er selbst mehrere Kapitel in chaldäischer oder vielmehr ostaramäischer oder babylonischer Sprache geschrieben hat, so liegt es ganz nahe, dafs der Prophet vom Graben das dem Chaldäischen entsprechende חָרוּץ gebraucht. Wenn ferner Hävernick, dem Hengstenb. beistimmt, zum Beweise, dafs חָרוּץ als Particip. pass. die Bedeutung: *fest bestimmt*, *beschlossen ists* oder *wirds* habe, sich auf Jes. 10, 22 כְּלָיוֹן חָרוּץ *Vollendung ist abgeschnitten*, d. i. Verderben ist beschlossen (Jes. 28, 22), כָּלָה וְנֶחֱרָצָה *und bestimmt und beschlossen ist* das Verderben, Gesen.: *Vertilgung und das Beschlossene*, und an unserer Stelle auf V. 26 und 27 in dem folgenden, wo נֶחֱרָצָה und נֶחֱרָצָה beruft, so können wir auch diesen nicht für genügend halten, da bei unseren Propheten nur Niphal in der Bedeutung: *beschlossen*, *bestimmt sein* und bei Jesaia

das חָרוּץ nicht zweifelhaft ist. Hätte Daniel hier von einem *beschlossen sein* und *bestimmt sein* sprechen wollen, so wäre hier auch Niphal zu erwarten gewesen. Wir sind daher der Meinung, dafs die Bedeutung *Graben* oder passender *Teich* oder *Wasserleitung*, welche im Chaldäischen sich findet und an unserer Stelle ganz passend ist, vor jener Bedeutung den Vorzug verdient. Gegen die Erklärung des חָרוּץ durch *beschlossen ists* oder *wirds*, spricht auch noch der Umstand, dafs nach derselben eine harte Breviloquenz stattfinden würde, welche nicht ohne Nöthigung angenommen werden darf. Diese Schwierigkeit erkennt auch Hengstenb. an, wenn er bemerkt: „Diese sehr harte Breviloquenz, zu deren Annahme man genöthigt wird, so lange man das חָרוּץ auf einen schon jetzt gefafsten Beschlufs Gottes bezieht, wird aber vermieden, sobald man annimmt, dafs der Beschlufs hier nur angekündigt wird und gefafst erst mit dem Anfange seiner Ausführung zugleich. Diese sprachlich nothwendige Auffassung, wonach der Beschlufs selbst in die angustia temporum fällt, nicht: beschlossen ists, sondern: beschlossen wirds, dient dann zugleich dazu, unsere Auffassung des מִן מוֹצָא דָבָר zu bestätigen, was dem חָרוּץ entspricht". Diese Lösung der Schwierigkeit ist aber gesucht und widerstreitet der Erklärung aller alten Uebersetzer und Ausleger. Jeder Unbefangene wird einräumen müssen, dafs ein Leser der Weissagungen Daniels schon deswegen nicht an noch zu fassenden Beschlufs denken konnte, weil das Part. pass. nicht ohne wichtigen Grund in der Bedeutung des Futurums gefafst werden darf, und zwar um so weniger, da der Prophet bestimmte Zeiträume angiebt. Nach der Auffassung von Hengst. und Hävernick hätte der Prophet יֻחָרַץ schreiben müssen. — Gegen die Bemerkung, dafs durch die Erklärung: „beschlossen wirds" die Auffassung des מִן מֹצָא דָבָר bestätigt werde, ist zu erinnern, dafs der Anfang der Ausführung des Beschlusses mit dem Beschlusse selbst nicht nothwendig verbunden ist. Der gött-

liche Beschluſs ist ein ewiger, der erst in der von Gott bestimmten Zeit zur Ausführung kommt.

V. 26. Nachdem der Prophet im Vorhergehenden das charakteristische Merkmal der 7 Wochen und die Erscheinung eines Gesalbten, eines Fürsten, am Ende der 69. Woche angegeben hat, geht er V. 26 zur weiteren Erläuterung des denselben Betreffenden über und verkündigt, was nach dem Ende der auf die 7 Wochen folgenden 62 Wochen geschehen solle. Die Worte des Propheten sind : וְאַחֲרֵי הַשָּׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם יִכָּרֵת מָשִׁיחַ וְאֵין לוֹ וְהָעִיר וְהַקֹּדֶשׁ יַשְׁחִית עַם נָגִיד הַבָּא וְקִצּוֹ בַּשֶּׁטֶף וְעַד קֵץ מִלְחָמָה נֶחֱרֶצֶת שֹׁמֵמוֹת : *Aber nach den 62 Wochen* (de Wett. : *und am Ende*, And. : *gegen das Ende der 62 Wochen*) *wird ausgerottet werden ein Gesalbter, jedoch nicht um seiner selbst willen* (de Wett. : *ohne Nachfolger*, Ew. : *und wird Niemanden haben*, Hengst. : *und nicht ist ihm*, Mehrere : *und er wird nicht mehr sein*), *und die Stadt und das Heiligthum wird das Volk eines Fürsten, der kommt, verwüsten* (Ew. : *zerrütten*), *und sein Ende wird sein in der Fluth* (And. : *und sein (des Fürsten) Ende wird plötzlich sein*, And. : *einer Wasserfluth bricht es (das Volk) ein*), *und bis zu Ende ist Krieg, Beschluſs der Ruinen* (de Wett. : *so daſs ihnen (fast) ein Ende gemacht wird in der Ueberschwemmung, und bis zum Ende des Kriegs dauert Vernichtung und Verwüstung*, Ew. : *welcher mit seinem Heerzuge überfluthend kommt — doch bis zum Ende des Krieges ist furchtbare Entscheidung*). Theodotion giebt diesen Vers wieder : *καὶ μετὰ τὰς ἑβδομάδας τὰς ἑξηκονταδύο* (ed. Complut. *ἑξηκοντατέσσαρας, καὶ*) *ἐξολοθρευθήσεται χρίσμα, καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν* (ed. Ald. *ἔσται*) *ἐν αὐτῷ* (Aquila : *καὶ μετὰ τὰς ἑπτὰ ἑβδομάδας καὶ ἑξήκοντα δύο ἐξολοθρευθήσεται ἠλειμμένος, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ*, Symmach. : *καὶ μετὰ τὰς ἑβδομάδας ἑπτὰ καὶ ἑξηκονταδύο ἐκκοπήσεται Χριστὸς, καὶ οὐχ ὑπάρξει αὐτῷ*)· *καὶ τὴν πόλιν* (ed. Compl. *τὴν δὲ πόλιν*), *καὶ τὸ ἅγιον διαφθερεῖ σὺν τῷ*

ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ (Aquila : *λαὸς ἡγουμένου ἐρχομένου*) *ἐκκοπήσονται* (Alex. Ald. Compl. *καὶ ἐκκοπήσονται*) *ἐν κατακλυσμῷ* (Compl. *ὡς ἐν κατακλυσμῷ* und Tertull. *quomodo in cataclysmo*), *καὶ ἕως τέλους πολέμου συντετμημένου τάξει, ἀφανισμοῖς* (Alex. *συντετετμημένου* etc. Euseb. demonstr. Evangel. c. 8 *συντετμημένου ἀφρανισμοῖς* und Tertull. : *quod concidetur usque ad interitum*). Der Syrer : ܘܒܬܪ ܫܒܥܝܢ ܬܪܝܢ ܣܝܢ ܡܫܝܚܐ ܢܫܬܕܐ ܘܠܐ ܠܗ ܘܩܪܝܬܐ ܕܡܩܕܫܐ ܢܚܪܒ ܥܡ ܡܠܟܐ ܕܐܬܐ ܘܣܘܦܗ ܒܛܘܦܢܐ ܘܥܕ ܣܘܦܐ ܕܩܪܒܐ ܫܡܝܡ ܦܬܓܡܐ *Und nach 62 Wochen wird der Gesalbte getödtet werden, und nicht geschieht es für ihn* (d. i. *um seiner selbst willen*) : *auch* (eig. *und*) *die Stadt der Heiligkeit wird vernichtet (ausgerottet) nebst dem kommenden Könige, und sein Ende wird sein in der Ueberschwemmung bis* (eig. *und bis*) *zum Ende des Krieges, des Beschlusses des Unterganges.* Hieron. : *Et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus, et non erit eius populus, qui eum negaturus est. Et civitatem et sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo : et finis eius vastitas, et post finem belli statuta desolatio.*

Nach unserer Auffassung verkündigt hier der Prophet, dafs nach der 69. (7. und 62.) Jahrwoche (d. i. nach 483 Jahren), und zwar in der 70. Jahrwoche, der Messias nicht seinet-, sondern der sündigen Menschheit wegen werde getödtet und die Stadt Jerusalem und der Tempel während eines Krieges durch die Römer völlig zerstört werden.

Das Niphal נִכְרַת *abgehauen, abgeschnitten,* dann *ausgerottet, vertilgt werden* (von כָּרַת *schneiden, abschneiden, ab-, umhauen*) kommt nur von einer gewaltsamen Todesart vor. So steht es Sach. 13, 8. 9 von einer Tödtung durch das Schwert. Vornehmlich wird נִכְרַת von dem Untergang der Gottlosen gebraucht (vgl. Ps. 37, 9; Sprüchw. 2, 22; 2 Mos. 31, 14; 4 Mos. 15, 32), und deren Tod dadurch als ein gewaltsamer und plötzlicher bezeichnet. Dagegen bezeichnet גָּוַע *aushauchen* (den Lebensodem), *verhauchen,*

verscheiden, dann meist allgemein *sterben*, *umkommen* vor Alter, Elend, durch Hunger, Pest (1 Kön. 11, 6; Ps. 88, 16; 104, 29; 1 Mos. 6, 17; 7, 21; 4 Mos. 20, 29; Job 3, 11). — Uneinig sind die Ausleger, wer der מָשִׁיחַ *Gesalbte* hier sei. Die älteren Ausleger verstehen darunter Christus, Berth., Rosenm. u. A. Alexander den Grofsen, Bleek und Hitzig Seleucus IV. Philapator, den Bruder des Antiochus Epiphanes, Eichhorn (*allgem. Bibliothek der biblischen Literatur*, Th. III, S. 761 ff. und dessen *biblisch. Proph.*) den Hohepriester Onias III., und unter מָשִׁיחַ נָגִיד V. 25 Nebucadnezar. — Nach unserer Ueberzeugung kann es nicht zweifelhaft sein, dafs unter מָשִׁיחַ (26) hier kein anderer als der מָשִׁיחַ נָגִיד zu verstehen und derselbe Christus sei. Für den Messias spricht 1) dafs derselbe am Ende der 69 Wochen erscheinen soll, und dieses ist, wie wir unten sehen werden, geschehen. 2) Der Messias erscheint hier als König Israels, und als solcher ist keiner nach dem Exile bis auf Christus aufgetreten. Dafs hier an einen König Israels zu denken ist, erhellt aus dem Gegensatze zu dem kommenden Fürsten. 3) Der von unserem Propheten verkündigte gewaltsame Tod eines Gesalbten hat nach Verlauf der 7 und 62 Wochen wirklich bei der Kreuzigung Christi stattgefunden. 4) Auch

---

(26) Welches der Alex. und Theodotion durch *χρίσμα*, *unctio*, *unguentum* wiedergeben und als Abstract. fassen, wenn sie nicht etwa מְשִׁחָה lasen. Tertullian hat lib. cont. Judaeos : *exterminabitur unctio*. Eusebius sagt hist. eccles. lib. I, c. 6, dafs Daniel vorherverkündigt habe, *dafs die Salbung bei den Juden sollte abgeschafft werden*, *ἐξολοθρευθήσεσθαι τὸ παρὰ Ἰουδαίοις χρίσμα*; und demonst. Evangel. lib. VIII, p. 391 ed. Paris. erklärt er : „dafs der Gesalbte nichts anderes sei, als der Nachfolger der Hohenpriester, welche die Schrift Gesalbte zu nennen pflege“, *Χριστὸν οὐκ ἄλλον εἶναι τοῦ καταλόγου ἀρχιερέων οὓς Χριστοὺς ἔθος ἀποκαλεῖν τῇ γραφῇ*. Auch Theodoret versteht durch die *Salbung τὴν τοῖς ἀρχιερεῦσιν ἐπάνδονσαν χάριν*. Allein מָשִׁיחַ hat nie eine abstracte Bedeutung, sondern bezeichnet nur einen Gesalbten, sei er Priester oder König.

steht der Tod des Gesalbten in unserem Verse in einer ursachlichen Verbindung mit der Verwüstung der Stadt und des Tempels, sowie V. 25 sein Erscheinen mit der Ertheilung der Segnungen, der Sündentilgung, der Herbeiführung der Gerechtigkeit u. s. w. Dafs an die Ermordung eines abgesetzten Hohenpriesters (Onias) nicht das Hereinbrechen des grofsen Elendes, von welchem die zweite Vershälfte handelt, angeknüpft werden kann, ist einleuchtend. 5) Da Fluch und Segen in denselben Zeitraum fallen, so müssen sie auch demselben Urheber angehören. Der Fluch ist die Folge der hier angekündigten gewaltsamen Tödtung desselben Gesalbten, welcher die Fülle des Segens bringen sollte, und denen, die ihn aufnahmen und sich durch ihn den Bund stärken liefsen, dieselbe auch wirklich brachte. Es konnte um so weniger darüber Zweifel sein, wer der Gesalbte sei, der ausgerottet werden soll, weil der gewaltsame Tod des Messias lange vor Daniel Ps. 22 und von Jesaia Kap. 53, wo sich V. 8 der ganz entsprechende Ausdruck findet: „er ist ausgerissen worden aus dem Lande der Lebendigen", und nach ihm von Sacharia 12, 10 geweissagt worden war. Die etwaige Ungewifsheit, welche vor der Erfüllung noch vorhanden war, wurde ganz gehoben nach der Erfüllung durch die Berechnung der Jahre.

Eine Crux interpretum sind die Worte וְאֵין לוֹ. Man kann die verschiedenen Erklärungen dieser Worte in zwei Classen eintheilen, nämlich in eine solche, wo noch ohne eine Ellipse denselben ein Sinn gegeben wird, und in eine solche, wonach sich hier eine Ellipse findet. Was zuerst das Verneinungswörtchen אֵין betrifft, so ist es offenbar Status constructus von dem Stat. absol. אַיִן, welches eigentl. *Nichts, nihil* bezeichnet. Der Stat. absol. אַיִן steht als Verneinung, wenn er *nach* dem Subjecte den Satztheil schliefst, also mit demselben einen vollen Satz bildet, oder das Zeitwort *sein* einschliefst, z. B. וְאָדָם אַיִן 1 Mos. 2, 5 *und ein Mensch war nicht da*; der Stat. construct. steht

aber als Verneinung vor dem Nennworte in der Bedeutung *ohne, nicht,* wie z. B. vor Participien אֵין עֹשֶׂה Ps. 14, 1 *es nicht ein Thuender,* d. h. *Keiner thut,* vor dem Infinitiv mit und ohne לְ 2 Chron. 20, 6; Esr. 9, 15; Ps. 32, 9 und als Verneinung überhaupt und in Verbindung mit Verbalsuffixen, z. B. אֵינֶנִּי *ich bin nicht* 2 Mos. 5, 10. Da לְ häufig den Dativ. commod. *zum Besten, zum Vortheil* jemandes bezeichnet und unser *für* bedeutet Ps. 56, 10; 118, 6; 124, 1; Jes. 6, 8. מִי יֵלֵךְ לָנוּ *wer will für uns gehen?* Job 7, 3; 13, 7. 8; 1 Mos. 9, 5; 24, 4; 47, 24 und auch oft durch unser *ob, wegen,* wie 1 Mos. 4, 23; לְטוֹב Mich. 1, 12 *ob des Guten*; לְקוֹלָם 4 Mos. 16, 34 *ob ihrer Stimme*; לְזֹאת Job 37, 1 *ob dieses,* לָהֵן Ruth 1, 13 und לָהֵן Job 30, 24 *ob dieses, deswegen,* לָמָּה *warum, weshalb,* ferner Jes. 14, 9; 36, 9; 60, 9 übersetzt werden kann, so steht nichts entgegen, die Worte וְאֵין לוֹ *und nicht für sich selbst, et non sibi* oder *seinetwegen, um seinetwillen* wiederzugeben. Hiernach würde Daniel sagen, dafs der Gesalbte nicht seinetwegen, oder für seinen eigenen Vortheil, sondern zum Heile Anderer ausgerottet werden würde. Diese Erklärung findet sich schon bei dem Syrer, Aquila, Symmachus und in der alten Kirche. Vitringa bemerkt a. a. O.: „Non adeo sui quam aliorum causa, electorum nimirum et credentium, qui fructu mortis ipsius gavisuri sunt". Auch wird diese Erklärung in Tholuck's Litt. Anz. Jahrg. 1830, S. 274 vertheidigt. Da an mehreren Stellen, namentlich Jes. 53, insbesondere V. 8 der Messias als derjenige verkündigt wird, welcher für unsere Sünden leidet und stirbt und dadurch die Menschheit versöhnt, so wäre es auffallend, wenn Daniel, dem die früheren Weissagungen bekannt sein mufsten, in seiner von der gewaltsamen Tödtung handelnden Weissagung des Zweckes des Todes nicht erwähnt hätte. Diese Erklärung pafst auch sehr gut zu V. 24, wo das Volk hingewiesen wird auf die Zeit des Messias, des Sündentilgers, der nicht um seinetwillen starb, sondern den ob der Sünde des Volkes die Strafe traf.

Man darf gegen diese Erklärung mit Bertholdt u. A. nicht einwenden, dafs es dann וְלֹא לוֹ heifsen müsse, da אֵין in der Bedeutung : *es ist nicht, es geschieht nicht* passend ist. Hengstenberg sucht in seiner Auslegung von V. 26, S. 474 ff. diese Erklärung als eine unzulässige nachzuweisen; allein es geschieht aus Gründen, die ohne Beweiskraft sind (27). Will man auch zugeben, dafs

---

(27) Er schreibt daselbst : „Sie ist aber schon aus dem einfachen Grunde verwerflich, weil das אֵין nie, weder im früheren, noch im späteren Sprachgebrauche, mit לֹא verwechselt wird, vielmehr sich immer so von ihm unterscheidet, dafs das לֹא blofse Negation ist, das אֵין das *Sein* negirt. Dies wird sich bei näherer Betrachtung aller Stellen, welche Gesen. im Lehrgeb., S. 830 und in dem Thesaur. s. v. für diese Verwechselung des אֵין mit לֹא anführt, sogleich ergeben. Exod. 3, 2 וְהַסְּנֶה אֵינֶנּוּ אֻכָּל (*aber der Dornbusch ward nicht verzehrt*) darf man an eine Verwechselung des אֵין und des לֹא schon wegen des Suffixes nicht denken. Denn wie konnte wohl eine blofse Negation ein Suffix haben? Das אֻכָּל ist nicht (?) Präteritum, sondern Partic. in Pi. mit fehlendem מ, was gerade in dieser Conj. am häufigsten fehlt, vgl. Ew., S. 254. (Das Kametz erklärt sich aber aus dem Sylluk am Ende des Verses. Das Suffix erklärt sich, wenn man übersetzt : „„aber der Dornbusch war kein solcher, der verzehrt wurde““.) Jer. 38, 5 : כִּי־אֵין הַמֶּלֶךְ יוּכַל אֶתְכֶם דָּבָר ist nicht zu übersetzen : „„Denn nicht vermag der König gegen euch etwas““, sondern vielmehr, den Accenten folgend, mit Kimchi, Coccejus, Michaelis : „„non est rex is, qui possit apud vos vel contra vos aliquam““, was einen viel stärkeren Sinn giebt, die Ohnmacht des Königs stärker hervorhebt, und auch durch die Wortstellung : denn *nicht* ist der König derjenige, begünstigt wird, welche einen Gegensatz desjenigen, was ist, andeutet, gegen das, was der Natur der Sache nach sein sollte, Hiob 31, 15 : וְעַתָּה כִּי־אֵין פָּקֹד אַפּוֹ ist nicht zu übersetzen : „„sed nunc eum non animadvertat ira eius““, um so weniger, weil hier der Stat. absol. אַיִן steht, sondern vielmehr : „„und nun, weil nicht ist, straft sein Zorn, und er kehrt sich nicht an den Stolz sehr; weil nicht ist : kein geduldiges Harren auf ihn, wozu der Redende im vorigen Verse ermahnt, was er als die Pflicht Hiobs dargestellt hatte““. Coccejus : „„homo in examen venit, ut probetur eius spes et patientia. Quando illa non exstat, invadit ira eius, qua odit et amolitur peccatum, etiam in iis, quos salvos vult““. Ps. 135, 17 und 1 Sam. 21, 9 wird der schon in

weder in früherem noch späterem Sprachgebrauche אֵין und לֹא gleichbedeutend gebraucht werden, so enthält doch dieser Umstand keinen Grund gegen unsere Erklärung. Denn wenn das לְ *für* (1 Mos. 2, 20; 12, 7; 50, 10; 24, 4; 2 Mos. 10, 17), und *ob*, *wegen* und *in Bezug auf*, *in Betreff*, *quoad* (2 Mos. 20, 5. 6; 1 Kön. 10, 23) bezeichnet, so mufs man unsere Erklärung als zulässig annehmen, es sei denn, dafs andere Gründe dagegen sprechen. Auch sehen wir nicht ein, worin das Unpassende liegt, wenn der Engel Gabriel etwa sagen will, dafs der Messias nicht zu seinem Besten oder Vortheil ausgerottet werde. Es ist ja der Gedanke zulässig, dafs Jemand zu Erreichung seines Zweckes, sei es in diesem oder jenem Leben, sich dem Tode Preis giebt.

Nach einer anderen Auffassung soll וְאֵין לוֹ *und nichts ist ihm*, zu übersetzen sein. So Coccej. discipuli dispergentur — linget eum coetus maleficiorum; Gousset.: omnia ei desunt. Junius: Quum nihil erit ipsi i. e. nihil amplius Hierosolymis erit habiturus Christus, sed ea reprobaturus plane et educturus in Pellam, teste Euseb. h. eccl. III, 5. Münster: et nihil supererit de eo, quia

---

אֵין enthaltene Begriff des Seins durch das יֵשׁ noch stärker hervorgehoben, ganz analog der sonst gewöhnlichen Hebung des Verbalbegriffes dadurch, dafs der Infin. absol. desselben Verbi dem Tempori finito vorgesetzt wird; אַף אֵין־יֵשׁ־רוּחַ בְּפִיהֶם, ist s. v. a. הָיָה לֹא תִהְיֶה u. s. w.: es ist gar kein Athem in ihrem Munde; וְאֵין (vgl. über die Form Ewald, S. 408) יֵשׁ־פֹּה תַּחַת־יָדְךָ חֲנִית hast du denn *durchaus* keinen Speer. Zu diesem für sich allein entscheidenden (?) sprachlichen Grunde kommt dann noch das Unpassende (?) des Sinnes. Denn wer wird wohl zu seinem Besten ausgerottet? Ganz etwas anderes wäre es, wenn das לוֹ bedeuten könnte: *seinetwegen*. Denn dann würde der selbst verschuldete und verdiente Tod dem um der Verschuldung Anderer willen übernommenen entgegengesetzt, und nun konnte mit Recht Jes. 53 verglichen werden, wo dieser Gedanke so sehr hervorgehoben wird".

regia potestas Judaeis per Herodem ablata est. Die Uebersetzung : *und nichts wird ihm sein*, d. h. nichts wird dem Gesalbten (nach seinem gewaltsamen Ende) übrig bleiben auf dieser Erde, hält auch Calvin für richtig, indem er bemerkt : quoad communem sensum, quia putant homines prorsus esse abolitum. Gegen diese Erklärung spricht aber, dafs אֵין nicht die Bedeutung *nichts* hat. אֵין verneinet nicht das *Was*, sondern das Sein. Man führt zwar für diese Bedeutung mehrere Stellen an, allein sie sind insgesammt ohne Beweiskraft. So ist Jes. 41, 24 הֵן־אַתֶּם מֵאַיִן nicht : *ihr seid weniger als nichts*, sondern : *ihr seid von Nichtigkeit, Nichtsein*, d. i. ihr seid nichtig (Knobel), nach Hengst. : *ihr seid weniger als nichts, als wenn ihr nicht wäret*; 40, 17 כָּל־הַגּוֹיִם כְּאַיִן נֶגְדּוֹ nicht : *alle Heiden sind wie Nichts*, sondern *wie Nichtsein*, d. i. nicht existirend *vor ihm;* Ps. 39, 6 חֶלְדִּי כְּאַיִן נֶגְדֶּךָ *mein Leben ist wie Nichtsein;* Hagg. 2, 3 in Bezug auf den neuen, gegen den vorigen ganz unbedeutenden Tempel הֲלוֹא כָמֹהוּ כְּאַיִן בְּעֵינֵיכֶם *ist es* (das Haus, der Tempel) *nicht wie ein Nichtsein in euren Augen*, d. i. ist es nicht als war es nicht? Hieron. non talis est ista, quae cernitur, ut quodammodo non esse videatur? 2 Mos. 22, 2 : „Er (der Dieb) soll es (das Gestohlene) erstatten אִם אַיִן לוֹ, *wenn ihm nicht ist* dasjenige, woraus er erstatten kann, so soll er zum Ersatz des Gestohlenen verkauft werden“. 2 Chron. 5, 10 אֵין בָּאָרוֹן רַק שְׁנֵי הַלֻּחוֹת *es war nicht* etwas Anderes *in der Lade als nur die beiden Tafeln.* Hätte hier אֵין die Bedeutung *nichts*, so müfste auch dem לֹא diese nie vorkommende Bedeutung zukommen. 2 Kön. 17, 18 לֹא נִשְׁאַל רַק שֵׁבֶט יְהוּדָה לְבַדּוֹ *es blieb nicht etwas übrig als der Stamm Juda allein.* Ps. 19, 7 ist das אֵין נִסְתָּר nicht mit Gesenius zu erklären : *es ist nichts verborgen*, sondern *es existirt nicht ein Verborgenes.* 2 Mos. 8, 6 erklärt Gesenius אֵין כַּיהוָה אֱלֹהֵינוּ durch : *nihil est sicut Jehovah deus noster.* Allein diese Worte müssen übersetzt werden : *nicht ist einer* (nämlich ein Gott) *wie Jehova unser Gott.* Das *nichts* ist hier gar nicht pas-

send, da Jehova, den Israel erkennt und verehrt, mit den Göttern der anderen Nationen verglichen wird, vgl. 9, 14. — Man darf daher אַיִן und אַיִן ebensowenig durch : *es ist nichts* übersetzen, als das Arab. لَيْسَ. — 3. Andere Ausleger, wie l'Empereur ad Joa-Chiad p. 191, und in neuerer Zeit Sack (Apol. p. 288) und Hitzig, erklären : *und keiner ist ihm.* Aber auch diese Erklärung ist unzulässig, weil die Bedeutung : *keiner ist* oder *keiner* sich nicht findet, oder doch wenigstens sehr zweifelhaft ist. Das אַיִן dient nur dann zur Umschreibung des *nemo, nullus,* wenn die Person nachher genannt wird, z. B. *es nicht ein aufschreckender* אַיִן מַחֲרִיד. Hieraus folgt nicht, dafs das אַיִן *es ist keiner* bedeuten könne. Das *einer* liegt hier in dem מַחֲרִיד. 1 Sam. 9, 4 heifst es : „sie gingen durch das Land Schaalim וְאַיִן *und nicht war da* (näml. eine Eselinn). Das Subject, die Eselinnen, wird durch eine Breviloquenz ausgelassen, gerade so, wie in dem Vorhergehenden und Folgenden וְלֹא מָצָאוּ *und sie fanden sie nicht*, das Object. Diefs kann aber nur dann geschehen, wenn, wie dort, das Subject oder das Object schon vorher bezeichnet worden ist. Was sie nicht finden, konnte nichts anderes sein, als was der Verfasser im Vorhergehenden als Gegenstand des Suchens bezeichnet hatte, die Eselinnen. Man kann daher jene Stelle nicht auf die unsrige anwenden. Hätte der Prophet den bei dieser Erklärung angenommenen Sinn ausdrücken wollen, so würde er nach אַיִן das אֶחָד gesetzt haben, wie 10, 21 וְאַיִן אֶחָד מִתְחַזֵּק עִמִּי *und Niemand* (eigentl. *und nicht ist einer, der*) *unterstützt mich* gegen jene, als Michael. — 4. Nach anderen Auslegern, wie Chr. B. Michaelis und Sostmann, welche : non erit sibi, non amplius inter viventes reperietur, erklären, soll וְאַיִן לוֹ nur ein verstärkter Ausdruck und eine nachdrückliche Wiederholung von וְכָרֵת sein : *und er ist nicht mehr.* Hierüber bemerkt Gesen. (thes., p. 82) : „maxime frequentatur (אֵינֶנּוּ ,אַיִן) de homine qui subito evanuit e conspectu hominum, sive

mortuus est, sive alio quocunque modo e suorum conspectu eductus est". Gegen diese Erklärung spricht aber, dafs אֵין nicht die Person einschliefst und nicht : *er ist nicht*, sondern : *es ist nicht* zu übersetzen ist. Es findet diese Erklärung nur statt, wenn אֵין wie an den Stellen, die als parallel angeführt werden, wie 1 Mos. 5, 24 אֵינֶנּוּ steht. Und die Beziehung einer Handlung oder eines Leidens auf den das Subject anzeigenden Pronominaldativ ist nur da passend, wo die Rede, wie Hengst. bemerkt, einen vorwiegend subjectiven Character hat (vgl. z. B. Ezech. 37, 11 נִגְזַרְנוּ לָנוּ *wir sind* (fühlen) *uns abgeschnitten* (entwurzelt), und nicht wie hier alles in starrer Objectivität hingestellt wird. — Da allen bisher angeführten Erklärungen, mit Ausnahme der ersten, mehr oder weniger sprachliche Gründe entgegenstehen oder dieselben doch Schwierigkeiten haben, so haben viele Ausleger geglaubt, hier eine Ergänzung annehmen zu müssen. Unter den alten Uebersetzern haben mit Ausnahme von Aquila, Symmachus und dem Syrer schon der Alex. und Hieron. dies gethan. Ueber das zu Ergänzende selbst sind diese Ausleger wieder verschiedener Ansicht. Der heil. Hieron. giebt eine erklärende Uebersetzung, indem er zu den Worten *et non erit eius* hinzufügt *populus, qui eum negaturus est.* Auch Jahn ergänzt geradezu עַם *Volk.* Dem Sinne nach stimmt hiermit Hengst. überein; denn er bemerkt zu dieser Erklärung : „Der negativen Folge der Ausrottung des Messias, dem Aufhören seiner Herrschaft über das Bundesvolk, schliefst sich vortrefflich an die positive, die Verwüstung von Stadt und Heiligthum durch ein Volk eines Fürsten, des kommenden, gerade so wie bei Sacharja Cap. 11, nachdem der Messias, durch die Widerspenstigkeit des Volkes an der Führung seines Hirtenamtes gehindert, dieselbe aufgegeben und seine Hirtenstäbe zerbrochen hat, die arme Heerde nun rettungslos allem Elende preisgegeben und das ganze Land von Feinden überfluthet wird, die bisher nur durch die unsichtbare Kraft

des guten Hirten und Königs zurückgehalten werden". Diese Erklärung ist aber unnöthig und unpassend. Es ist doch einleuchtend, dafs bei einem Ausgerotteten, der nicht mehr unter seinem Volke lebt, nicht füglich mehr von seinem Volke, welches er nicht mehr regiert, die Rede sein kann. Es versteht sich von selbst, dafs ein Volk nicht mehr das Volk dessen genannt werden kann, der bereits sich unter den Todten befindet. An eine Herrschaft eines Volkes durch Gesetze und Lehren und Gnadenmittel nach dem Tode des Gesetzgebers, Lehrers und Gnadenspenders ist hier nicht zu denken. Wir können daher auch Hengst. nicht beistimmen, wenn er jene Erklärung modificirend hier *Herrschaft* ergänzt. Er schreibt nämlich a. a. O. : „Suchen wir das Fehlende aus dem Vorhergehenden zu ergänzen, so kann dieſs nichts anders sein, als dasjenige, was der Gesalbte als solcher hat. So wie das : „er wird ausgerottet werden", die Vernichtung seiner persönlichen Existenz, so mufs das : „und nicht ist ihm" die Vernichtung seines Besitzthumes, und zwar nicht etwa eines zufälligen, sondern desjenigen, was sein wesentliches Merkmal bildet, bezeichnen. Was dieſs bei einem Gesalbten, einem Fürsten sei, kann schon an und für sich nicht zweifelhaft sein, und erhellt zudem deutlich genug aus Ezech. 21, 32 עַד בּא אֲשֶׁר לוֹ הַמִּשְׁפָּט וּנְתַתִּיו *bis der kommt, welchem das Gericht (die Herrschaft) ist, und ihm gebe ich sie.* Als das Characteristische des Messias, als Königs, wird hier das bezeichnet, dafs ihm die Herrschaft ist. 1 Sam. 10, 1 sagt Samuel zu Saul : „Jehova hat dich gesalbt über sein Erbtheil zum Fürsten." Das characteristische Merkmal eines Gesalbten war also das, Fürst über Gottes Erbtheil, über Israel zu sein. Dieses Merkmal schwand, die Herrschaft des Gesalbten über sein Volk wurde zerstört, als er durch die Schuld des letzteren gewaltsam getödtet worden. Der Umstand, dafs in mehreren Weissagungen der Messias als König und Herrscher geschildert wird, ist kein genügender Grund, an unserer

Stelle, wo von seiner gewaltsamen Tödtung die Rede ist, an ein Aufhören seiner Herrschaft zu denken. Wir halten diesen Gedanken, wie schon bemerkt, hier für ganz unpassend. — De Wette und Berth. ergänzen hier *Nachfolger*. Der erstere übersetzt, וְאֵין לוֹ mit dem Vorhergehenden verbindend : *wird weggerafft ohne Nachfolger*. Der Prophet soll hier sagen wollen, dafs der Gesalbte keinen Nachfolger aus seinem Geschlechte haben werde. Aber auch diese Erklärung ist unzulässig und schon deswegen verwerflich, weil sie rein willkürlich ist. Erträglicher soll nach Hengst. noch die Erklärung zahlreicher Ausleger sein, welche וְאֵין לוֹ *es ist ihm kein Helfer* erklären, weil das nach ihr zu Ergänzende viel weiteren Umfanges und daher von dem Rathenden leichter zu treffen sei. Auch soll nach ihm aus anderem Grunde die Erklärung Mehrerer nach dem Vorgange der LXX iudicium non erit (*κρίμα οὐκ ἔστιν*) ei, i. e. crimen quod iudicium promerit erträglich sein, weil doch ein Schatten und eine Ahnung des Ergänzten in dem *ausgerottet werden* liege, was nicht selten als Bezeichnung der Strafe der Missethäter vorkomme. Aber auch diese Erklärungen sind rein willkürlich und können weder sprachlich noch durch den Context begründet werden. Die Uebersetzung des Theodotion hat *κρίμα* ergänzt und nicht דִּין, wie Schleusner meint, statt אֵין gelesen, weil er *οὐκ ἔστιν* hat. — Theodoret erklärt die Uebersetzung des Theodot. : *ἐπειδὴ καὶ οἱ παρανόμως προχειριζόμενοι ἀρχιερεῖς ὠνομάζοντο, εἰκότως ἐπήγαγε, καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ χρίονται, φησὶν, ἀλλ' οὐ κατὰ λόγον χρίονται, παρανόμως δὲ τοῦτο ποιεῖν τολῶσι* (28). Er fügt hinzu, dafs unter der Regierung des

(28) „Et quum illi etiam, qui contra legem creabantur, sacerdotum principes appellarentur, merito *iudicium*, inquit, *non est in eo*. Et si enim unguntur, inquit, tamen non secundum legem unguntur, verum praeter legem hoc facere audent".

Herodes, der von väterlicher Seite aus Askalon, von mütterlicher Seite aus Idumäa war, die Priester nicht nach dem Gesetze gesalbt, sondern von den fremden Fürsten Herodes, Archelaus und den römischen Landvögten erwählt worden seien. Da *κρίμα* willkürlich ergänzt ist, so ist diese Erklärung offenbar unzulässig.

Bei Erklärung der Worte : וְהָעִיר וְהַקֹּדֶשׁ יַשְׁחִית עַם נָגִיד הַבָּא *und die Stadt und das Heiligthum wird zerstören Volk eines Fürsten, des kommenden*, sind die Ausleger hauptsächlich über נָגִיד und עַם verschiedener Ansicht. Nach Mehreren, wie J. D. Michaelis und Jahn, soll נָגִיד in diesem Verse mit מָשִׁיחַ נָגִיד und מָשִׁיחַ im Vorhergehenden identisch sein, weil im N. T. gewöhnlich Christus die Zerstörung Jerusalems zugeschrieben werde; nach Anderen bezeichnet der Prophet durch נָגִיד einen heidnischen Fürsten und zwar einen römischen und durch עַם sein Kriegsheer. Dafs die zweite Erklärung die richtige sei, läfst sich genügend darthun. 1. Ein nicht unwichtiger Grund, dafs מָשִׁיחַ und מָשִׁיחַ נָגִיד von נָגִיד verschieden sei und dieses einen nicht theokratischen Fürsten bezeichnet, liegt in dem Gegensatze. Wäre der Messias und נָגִיד derselbe, so hätte der Prophet dieses näher bezeichnen müssen. — 2. Eine Verschiedenheit beider liegt in dem dem נָגִיד hinzugefügten הַבָּא, wodurch dieser als ein von aufsen her Kommender, als ein nicht theokratischer Fürst, wie das מָשִׁיחַ zur näheren Bestimmung des früheren, bezeichnet wird. Dafs das הַבָּא eine nähere Bestimmung und einen Gegensatz ausdrückt, zeigt schon das grammatische Verhältnifs zu dem נָגִיד, so wie bei dem Messias die grammatische Verbindung der beiden Nomina מָשִׁיחַ und נָגִיד, indem das vorangestellte מָשִׁיחַ eine beabsichtigte nähere Bestimmung und einen Gegensatz ausdrückt. Man mufs daher נָגִיד הַבָּא nicht : *eines kommenden Fürsten*, sondern *eines Fürsten, des Kommenden*, oder *der kommt* übersetzen und darf הַבָּא nicht als Adjectiv mit נָגִיד verbinden. So wie ein durch den Artikel bestimmtes Nomen kein un-

bestimmtes Adjectiv bei sich hat, so auch nicht ein bestimmtes Nomen ein durch den Artikel bestimmtes Adjectiv. Es behauptet zwar Ew. S. 626, dafs eine solche Unregelmäfsigkeit sich zuweilen in späteren Büchern finde, allein die dafür angeführten Beispiele sind wenigstens sehr zweifelhaft. In einer hinzugefügten Note sagt Ew. aber: „Wenn das Substantivum wirklich unbestimmt ist, das Adjectiv. aber bestimmt eine Classe hervorhebt, Ps. 104, 18. Berge, die hohen. Das Adjectiv. hat dann den Sinn: welcher ist". Diefs ist so einleuchtend, dafs es keines Beweises bedarf. Es ist daher Sach. 4, 7 das הַר הַגָּדוֹל nicht: *der grofse Berg*, sondern: *Berg, du grofser*, zu übersetzen; was offenbar weit nachdrücklicher ist, als das erstere. Demnach ist es nicht zweifelhaft, dafs נָגִיד הַבָּא auf einen so vorher genannten einheimischen Fürsten oder König, welchem der Name Messias ertheilt wird, hinweiset. Ueber בּוֹא ist noch zu bemerken, dafs dasselbe der gewöhnliche Ausdruck bei Daniel ist, wenn er, wie insbesondere Kap. 11, 13. 16 21. 40. 41 das Ziehen aus dem Mutterlande in ein fremdes, und insbesondere die Züge erobernder Könige in fremde Länder bezeichnen will. Mehrere Ausleger ziehen הַבָּא nicht zu נָגִיד, sondern zu עַם und übersetzen *Volk* eines Fürsten, das kommende. Dieser Erklärung steht aber entgegen, dafs das הַבָּא die Bestimmung hat, die Person eines gewissen Fürsten von der eines andern zu unterscheiden. Eine solche Unterscheidung, deren Beabsichtigung aus dem Artikel in הַבָּא hervorgeht, ist aber ganz unzulässig, weil in der ganzen Weissagung von einem einheimischen Kriegsheere gar nicht die Rede ist. Der Zusammenhang läfst darüber keinen Zweifel, dafs das עַם, welches hier ohne Artikel steht und ohne denselben *Leute* bezeichnet, hier *Kriegsvolk*, *Kriegsheer* bedeutet. — Dafs הָעִיר *die Stadt* Jerusalem und הַקֹּדֶשׁ den Tempel bezeichnet, bedarf kaum der Erwähnung. — Das in Kal ungebräuchliche שָׁחַת, ar. سَحَتَ *zu Grunde richten* bezeichnet hier und

1 Mos. 19, 14 (von Sodom); 2 Kön. 18, 25; Jer. 36, 29; 51, 20 in Hiphil *zerstören*. Das Chald. שְׁחַת bedeutet *verderben* (Dan. 6, 5). Es kann hier daher von dem Treiben des Antiochus Epiphanes und dessen Zerstörung im Tempel und Jerusalem nicht die Rede sein.

Zu den Punkten, worüber die Ausleger verschiedener Ansicht sind, gehört auch das וְ in וְקִצּוֹ. Nach Einigen soll es sich auf den heidnischen Fürsten beziehen, dem hier das Ende angekündigt werde. Gegen diese Auffassung spricht aber der Context, weil im Folgenden die Schilderung der Verwüstung fortgesetzt wird, welche von demselben Fürsten, dessen Untergang hier angekündigt werden soll, ausgeht, und das folgende קֵץ *Ende*, was zu dem קִצּוֹ in deutlicher Beziehung steht, sich auf das Bundesvolk und auf das heil. Land bezieht, von einem Untergange des Eroberers findet sich aber im Folgenden auch nicht die geringste Andeutung, welche dazu berechtigte, es auf ihn zu beziehen. Nach einer zweiten Modification soll der Prophet hier ankündigen, dafs die Verwüstung, welche jenes kommende Volk anrichten wird, so grofs sein werde wie eine Verwüstung, welche eine Ueberschwemmung bewirkt, also die gröfste. Dieser Erklärung steht aber entgegen, dafs קִצּוֹ nicht activisch aufgefafst werden kann, und namentlich bei Daniel passivisch zur Bezeichnung des Endes vorkommt, was Jemand erleidet, vgl. 11, 45. — Zahlreiche andere Ausleger beziehen das Suffix auf dasjenige, dessen Verheerung und gänzliche Verwüstung im Vorhergehenden und Folgenden verkündigt wird. Diese sind aber auch wieder verschiedener Ansicht, indem Einige, wie Geier, das Suffix auf Stadt und Tempel, Andere, wie Sostmann, blofs auf den Tempel beziehen. Nach der ersteren grammatischen Auffassung sollte man den Plural erwarten, und nach der zweiten sieht man nicht ein, warum nur der Tempel allein hervorgehoben werden soll, da im Vorhergehenden und im unmittelbar Folgenden von Stadt und Tempel zugleich die Rede ist. Man mufs daher das Suffix

mit Vitringa und Chr. B. Michaelis (et finis eius rei, quod nempe urbem ac templum populis ducis venturi sit vastaturus) nicht auf ein vorhergehendes bestimmtes Nomen, sondern auf die Sache selbst oder den ganzen vorhergehenden Satz beziehen, wie dieses bei Suffixen und bei den Pronom. separatis öfters der Fall ist. So z. B. bezieht sich das הוּא Sach. 11, 11; Jerem. 32, 6—8 auf den ganzen vorhergehenden Satz, und Ezech. 18, 26 : „wenn der Gerechte zurückkehrt von seiner Gerechtigkeit und thut Unrecht, und stirbt, עֲלֵיהֶם *deshalb*, nämlich weil er die Gerechtigkeit verlassen und Ungerechtigkeit begangen hat", auf die Sache selbst. Ebenso Jes. 64, 4 : „Siehe, du hast gezürnt und da sind wir sündig geworden; בָּהֶם עוֹלָם *in ihnen* (der Sünde und dem Zorne) sind wir nun schon eine Ewigkeit". Sprüchw. 14, 13 : אַחֲרִיתָהּ *finis eius rei*, nämlich wenn Jemand lacht. Dahin gehören auch das Suffix im שָׂמוֹ Ps. 81, 26, welches nicht blofs auf das Osterfest, sondern auf das im Vorhergehenden empfohlene lobende und dankende Begehen der Feste sich bezieht. Es heifst nämlich : „Zum Zeugnifs in Israel hat er es (jenes Begehen) gesetzt", vgl. 2 Mos. 10, 11; Jos. 2, 4, bei Ewald, S. 645. — Mehrere Ausleger erklären das בְּ in בַּשֶּׁטֶף (29) als Beth essentiae und übersetzen : *sein Ende wird Ueberfluthung sein.* Daniel würde dann sagen : „das Ende der Verwüstung wird Ueberfluthung sein". Michaelis bemerkt : „vastatio illa circa extrema instar diluvii erit, ita ut ruinis omnia obruat, quemadmodum inundatio

---

(29) שֶׁטֶף (von שָׁטַף *sich ergiefsen, reichlich strömen*, z. B. Regen [Ezech. 13, 13; 38, 22], dann tropisch von einem Heere; *einherfluthen* [Dan. 11, 10; 26, 40], dann *überschwemmen* [Jes. 30, 28; 66, 12], *überströmen* [Ps. 69, 3. 16; 124, 4], *wegschwemmen*, *wegspülen* [Jes. 28, 17; Job 14, 19]), bezeichnet eigentl. das sich *Ergiefsen*, *das Strömen*, z. B. des Regens (Job 38, 25; Sprüchw. 27, 4), dann *Ueberschwemmung*, *Ueberfluthung* (Ps. 32, 6; Nah. 1, 8), und von einem überschwemmenden Heere (Dan. 11, 22).

longe lateque grassans, quidquid ei obviam erit, populatur ac sternit". Gegen diese Erklärung streitet aber der Artikel in בַּשֶּׁטֶף (30), weil derselbe zeigt, dafs von einer einzelnen bestimmten Fluth die Rede ist und zwar von einer solchen, welche im Vorhergehenden schon erwähnt worden ist. Dieses läfst aber keinen Zweifel darüber, dafs *Fluth, Ueberschwemmung* bildlich zu fassen ist und einen das Land überfluthenden kriegerischen Heereszug bezeichnet. Der Prophet will demnach sagen : die Verwüstung der Stadt und des Tempels wird nicht eine vorübergehende und partielle, sondern bei dieser wie bei einer alles zerstörenden Wasserfluth eine ganz vollständige sein. Die Bezeichnung kriegerischer Expeditionen durch Wasserfluth, Ueberschwemmung kommt auch vor bei Daniel Kap. 11, 22 : „und die Arme der Ueberschwemmung (הַשֶּׁטֶף), die ägyptischen Heere, die früher Anderen so vielen Schaden gebracht hatten, werden überschwemmt werden von ihm aus und zerbrochen". V. 26 : וְחֵילוֹ יִשְׁטֹוף *und sein* (des Antiochus) *Heer wird überschwemmen*; vgl. V. 40; Nah. 1, 8; Jerem. 47, 2. — Ist, wie wir gezeigt haben, das וְ in וְקִצּוֹ nicht auf die heidnischen Fürsten, sondern auf den ganzen vorhergehenden Satz zu beziehen, und bezeichnet הַשֶּׁטֶף mit dem Artikel einen bestimmten Heereszug, welcher die Stadt und den Tempel verwüstete und ihr Ende herbeiführte, so ist es aufser Zweifel, dafs

---

(30) Mehrere Ausleger, welche das בְּ in בַּשֶּׁטֶף für ein sogenanntes *Beth essentiae* halten, berufen sich auf andere Stellen, so z. B. auf Ps. 39, 7 : „Und *im Bilde* (בְּצֶלֶם) wandelt *der Mensch*". Ps. 42, 11 : „In einem Morde (בְּרֶצַח), in meinen Gebeinen schmähen euch meine Feinde". Das *Genus* für die Species, das Schmähen, ist der Mord in den Gebeinen, der Mord, welcher bis auf die innersten Gebeine durchdringt. Ps. 78, 55 : „Er liefs sie fallen *als Erbtheil* נַחֲלָה". Allein in allen diesen Stellen steht nicht der Artikel. Das בְּ steht nicht selten, wenn das Verhältnifs des Besonderen zum Allgemeinen angezeigt werden soll, in dem es sich wie der Theil in seinem Ganzen findet.

נָגִיד hier nicht, wie viele Ausleger wollen, Antiochus Epiphanes sein kann. Daſs dieser auch nicht bei der Expedition, wobei er Stadt und Tempel verwüstete, sein Ende gefunden hat, ist aus der Geschichte zur Genüge bekannt. Diejenigen Ausleger, welche, wie Hitzig, unter נָגִיד Ant. Epiph. verstehen, nehmen auf den Artikel gar nicht Rücksicht. Es bemerkt nämlich Hitzig a. a. O. S. 150: „Ein Ende fand er (Ant. Epiph.) auf einem Feldzuge beim Heere, wofür bildlich שֶׁטֶף gesagt wird". Daſs hier nicht von Antioch. Epiph. die Rede sein kann, beweist auch der Gegensatz zu der Bedrängung durch denselben. Denn von dieser weissagt der Prophet nie, ohne zugleich ihr Ende zu verkündigen. Kap. 11, 36 heiſst es von ihm: „und er ist glücklich, bis der Zorn vollendet". Diese Bedrängung dagegen ist nicht עַד־עֵת *ad tempus* (11, 24); sie erreicht ihr Ende erst mit dem Ende ihres Gegenstandes. Dies wird auch hier ausdrücklich angegeben und erhellt ferner daraus, daſs die Weissagung mit der Drohung des gänzlichen Unterganges von Stadt und Tempel schlieſst, und eine bloſse partielle Verwüstung schon durch den Ausdruck selbst ausgeschlossen wird, und von einer Wiederherstellung sich gar keine Andeutung findet. Wie bei den vorhergehenden Worten, so findet sich auch eine Verschiedenheit der Erklärung bei den letzten des Verses: עַד־קֵץ מִלְחָמָה נֶחֱרֶצֶת שֹׁמֵמוֹת *und bis zu Ende ist Krieg, Beschluſs der Ruinen.* Mehrere Ausleger verbinden diese Worte nach dem Vorgange der alten Uebersetzer zu einem Satze: *und bis zu Ende des Krieges ist Beschluſs der Wüsten.* Für die von uns gegebene Uebersetzung spricht die deutliche Beziehung des קֵץ auf das vorhergehende קָצוֹ, indem jenes eher an das Ende der ganzen Sache denken läſst, ferner das מִלְחָמָה ohne Artikel, welcher stehen müſste, wenn von dem bestimmten, im Vorhergehenden erwähnten Kriege die Rede wäre, wie dieses bei שֶׁטֶף der Fall ist, weil es die bestimmte, im Vorigen angeführte Fluth bezeichnet. Hierzu kommt, daſs *Beschluſs der*

Ruinen in dem Ende des Krieges nicht sowohl seinen terminus ad quem, als seinen terminus a quo hat, und die Schwierigkeit nur dann schwindet, wenn man mit mehreren Auslegern שִׁמְמוֹת in der nicht vorkommenden Bedeutung *Verwüstungen* nimmt. שִׁמְמוֹת (von שָׁמֵם *öde, leer, verwüstet sein*, Partic. שׁוֹמֵם *verwüstet*, Klagl. 1, 4; 3, 11) bezeichnet aber *Trümmer, Ruinen* (Jes. 61, 4), weil es Part. fem. plur. von dem verbo intransitivo ist und daher nicht sensu activo *Verwüstungen*, wie Gesenius will, bedeuten kann. Dieses bestätigt auch der Sprachgebrauch in unserem Kap. V. 18, wo es heifst : *siehe unser Verwüstetes,* שִׁמְמוֹתֵינוּ. Ezech. 36, 4 wird es als Adject. mit חָרְבוֹת *Wüsteneien, Trümmer* verbunden, und bei Jes. 61, 4 mit ihm in Parallelismus. Beschluſs der Ruinen ist der Beschluſs, dem die Ruinen angehören, als sie durch ihn hervorgerufen wurden. Der Sinn ist : der Krieg und der Beschluſs der Wüsten werde erst mit dem Ende des Objectes sein Ende nehmen. Es handelt sich hier nicht etwa um eine vorübergehende feindliche Bedrängung, wie sie z. B. zur Zeit des Antiochus Epiphanes stattfand, sondern um eine solche, die der Stadt und dem Tempel den gänzlichen Untergang bringen wird. — Die Ausleger sind darüber uneinig, ob נֶחֱרָצֶת hier stat. absol. wie נִכְחֶדֶת *Vernichtetes, Ausgetilgtes*, Sach. 11, 9, vgl. Ew. S. 346, oder stat. construct. ist. Da נֶחֱרָצַת nur als status constr. vorkommt, und נֶחֱרָצָה stets im stat. absol. (Jes. 10, 23; 28, 22 und Dan. 9, 27; 11, 26) steht, so müssen wir es auch hier als stat. construct. nehmen und : *Beschluſs der Ruinen* und nicht : *Beschluſs sind Ruinen* übersetzen. Als stat. construct. haben auch der Syrer, Geier, Hassenkamp, Hitzig u. A. נֶחֱרָצַת gefaſst. Das Femininum נֶחֱרָצָה in Partic. Niph. (von חָרַץ *schneiden, einschneiden, scheiden*, dann tropisch *entscheiden, beschlieſsen, bestimmen*), bezeichnet eigentl. *Beschlossenes, Bestimmtes*, dann *Beschluſs*, und wird Jes. 10, 23 vom beschlossenen göttlichen Strafgerichte gebraucht. Hengst. meint, daſs das Particip in

Niphal, welches immer die Geltung eines Substantives hat, eine aus der gerichtlichen Sprache eines feststehenden Endurtheils entnommene Bezeichnung sei. — Die letzten Worte dieses Verses haben offenbar eine Beziehung auf den Schlufs von V. 25, welche auch durch den Gebrauch des Zeitwortes חָרַץ an beiden Stellen angedeutet wird. Nach göttlichem Beschlusse soll die in Trümmern liegende Stadt wiederaufgebaut (V. 25) und durch einen ebenso unwiderruflichen Beschlufs dereinst wieder in Trümmer verwandelt werden.

V. 27 : וְהִגְבִּיר בְּרִית לָרַבִּים שָׁבוּעַ אֶחָד וַחֲצִי הַשָּׁבוּעַ יַשְׁבִּית זֶבַח וּמִנְחָה וְעַל כְּנַף שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם וְעַד־כָּלָה וְנֶחֱרָצָה תִּתַּךְ עַל־שׁוֹמֵם׃ *Und es wird den Bund stärken den Vielen Eine Woche* (de Wette : *und fest verbündet er sich mit Vielen ein Siebend lang*, Ew. : *der wird mit Vielen einen Bund eine Woche lang knüpfen*), *und die Hälfte der Woche wird* (Ew. : *er*) *aufheben Opfer und Speisopfer, und über die Gräuelspitze kommt der Verwüster, und zwar bis Vollendetes und Abgeschnittenes triefen wird über den Verwüsteten* (de Wett. : *und ein halbes Siebend stellt er Schlachtopfer und Speisopfer ein, und auf der Zinne wird der Gräuel der Verwüstung stehen, bis dafs Verderben und Vernichtung sich ergiefset auf den Verwüster* (Ew. : *und die halbe Woche wird er Opfer und Gabe aufheben, — und zwar wegen des Gipfels von Gräueln — doch bis Untergang und Entscheidung sich auf das Furchtbare ergiefst*). Theodotion hat übersetzt ; *καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία· καὶ ἐν τῷ ἡμίσει* (Alex. *ἥμισυ*) *τῆς ἑβδομάδος ἀρθήσεται μου θυσία καὶ σπονδὴ* (Alex. *καταπαύσει θυσιαστήριον καὶ θυσίαν*), *καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων, καὶ* (Alex. Ald. Compl. *ἔσται, καὶ*) *ἕως τῆς συντελείας καιροῦ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ ταῖς ἐρήμωσιν.* Alex. (*ὅρασις*). Die edit. Aldin. hat : *καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία, καὶ ἥμισυ τῆς ἑβδομάδος καταπαύσει θυσιαστήριον καὶ θυσίας, καὶ πτερυγίαν ἀπὸ ἀφανισμοῦ καὶ ἕως συντελείας καὶ σπουδῆς τάξει ἐπὶ ἀφανισμῷ.* Der

Alex. hat nach *θυσίαν* die Worte : *καὶ ἕως πτερυγίου ἀπὸ ἀφανισμοῦ, καὶ ἕως συντελείας καὶ σπουδῆς τάξει ἐπὶ ἀφανισμοῦ, καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία, καὶ ἐν τῷ ἥμισυ τῆς ἑβδομάδος ἀφθήσεται.* Sch. Rom. lehren, dafs daselbst, nach den Worten *ἡμίσει τῆς ἑβδομάδος* in einigen Büchern folgendes sich finde : *καταπαῦσει θυσιαστήρια καὶ θυσίας, καὶ ἕως πτερυγίου ἀπὸ ἀφανισμοῦ, καὶ ἕως συντελείας καὶ σπουδῆς τάξει ἐπὶ ἀφανισμῷ*; dies findet sich auch am Rande des C. Vatic., ist aber eine andere Uebersetzung, woraus Tertullian : *et destruet pinnaculum usque ad interitum* genommen hat. Der Syrer : ܘܬܬܩܦ ܒܪܝܬܐ ܥܡ ܣܓܝܐ̈ ܘܒܦܠܓ ܝܘܡܐ ܢܒܛܠ ܕܒܚܐ ܘܢܣܟܐ ܘܥܠ ܟܢܦ̈ܐ ܕܫܘܩܬܐ ܡܫܡ ܫܘܝܐ ܥܕ ܕܬܬܟܠܝ ܘܥܠ ܫܘܝܐ ܢܬܬܠ ܥܠ ܫܡܝܡ *Und es* (nicht *er*) *wird stärken den Bund Vielen eine Woche* (nicht in einer Woche, wie die lateinische Uebersetzung hat) *und die Hälfte der Woche und sie* (der lateinische Uebersetzer : *er*) *wird abschaffen (aufheben) Opfer und Gabe, und über den Flügeln (Spitzen) des Gräuels (wird sein) Zerstörung (Verwüstung) : bis zur Vollendung des Beschlusses wird sie bleiben in der Zerstörung (Vernichtung).* Hieron. : *Confirmabit autem pactum multis hebdomada una : et in dimidio hebdomadis deficiet hostia et sacrificium : et erit in templo abominatio desolationis : et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio.*

Auch hier sind die Ausleger mehrfach verschiedener Ansicht. Eine Verschiedenheit finden wir sogleich beim ersten Worte in Betreff des Subjectes. Mehrere sind der Meinung, dafs das Subject zu הִגְבִּיר der Messias, Andere, dafs es der heidnische Fürst, Andere, dafs es Gott, Andere, dafs es die Woche sei. Gegen die erste, zweite und dritte Auffassung spricht aber der Umstand, dafs weder der Messias, noch der heidnische Fürst, noch Gott unmittelbar vorher erwähnt werden. Man mufs daher mit dem Syrer, Theodotion und Hieron. die Woche als Subject und

hier eine oft vorkommende Darstellung annehmen, wonach dem Orte oder der Zeit dasjenige als Handlung beigelegt wird, was in ihnen geschieht. So heifst es in Bezug auf den Ort Ps. 65, 4 : „Die Hügel jubeln, die Thäler frohlocken“, und in Bezug auf die Zeit Mal. 3, 19 : „es verbrennt sie der folgende Tag“, Sprüchw. : „Rühme dich nicht des morgenden Tages, denn du weifst nicht, was dir der heutige bringen wird“, Job 3, 3 : „Die Nacht, die sprach : es ist ein Mann empfangen“ ; V. 10, wo die Nacht verflucht wird, weil die Thüren des Mutterleibes nicht verschlossen ; 30, 17 : die Nacht durchbohrt meine Gebeine ; Matth. 6, 34 : „der folgende Tag wird schon für sich seine Sorge haben“. Zahlreiche Beispiele aus arabischen Schriftstellern hat Schultens zu Job 3, 3. 10; 30, 17 und aus anderen Sprachen Gronov, observ. I, 1, cap. 2 gesammelt. Man darf daher nicht mit Rosenm. et roborabit foedus multis per hebdomadam unam oder in Ablativ hebdomadâ unâ übersetzen. Mehrere Ausleger, wie Scholl a. a. O. S. 20. 24, sind der Meinung, die Eine Woche sei mit den vorhergehenden 69 Wochen nicht so zu verbinden, als ob sie unmittelbar auf jene folge, es sei nur von einer hebdomas quaedam die Rede, welche nicht sehr weit von den übrigen 69 entfernt sei. Diese eine Woche soll die sein, an deren Ende die Zerstörung Jerusalems falle. Diese Erklärung ist aber durchaus unzulässig und man würde sicher nicht auf dieselbe verfallen sein, wenn man nicht durch die Vergleichung der Weissagung mit der Erfüllung in Verlegenheit gerathen wäre. Da genau 70 Wochen im Ganzen verfliefsen sollen, so ist es durchaus willkürlich, eine nicht unbedeutende Zwischenzeit zwischen den 69 und der einen, welche zusammen diese 70 bilden, anzunehmen. Wer sich eine solche Willkür erlaubt, der kann auf den chronologischen Nachweis der Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung kein Gewicht legen. Mit demselben Rechte, womit man hier eine Zwischenzeit annimmt, kann man auch eine solche zwischen den 7 und den 62 annehmen.

Bei dieser Annahme verliert die Auslegung jeden festen Halt. Mit dieser Erklärung ist auch unvereinbar das characteristische Merkmal dieser letzten Woche, die Bundesstärkung, welche in der von ihr angenommenen Zeit nicht nachgewiesen werden kann. Während der römischen Kriege findet sich keine Zeit, worin die mächtigen Erweisungen der göttlichen Gnade so bundesstärkend für die Juden bezeichnet werden könnten, dafs es schicklich wäre, die in die 70. Woche fallenden, mit dieser selbst stillschweigend übergehend, nur diese hervorzuheben. Dieser Grund würde nur dann wegfallen, wenn die Eine Woche, welcher die Bundesstärkung angehört, die wirkliche 70. Woche wäre und die folgende halbe Woche aufserhalb des Cyclus der 70 läge und die Zeit des jüdischen Krieges umfafste. Gegen diese Erklärung streitet aber der Artikel in הַשָּׁבוּעַ, welcher nicht gestattet, an die Hälfte einer Woche überhaupt, sondern nur an die Hälfte der bestimmten, so eben genannten Woche zu denken. Dafs in den 70 Wochen kein gröfserer und kleinerer Zwischenraum angenommen werden dürfe, hat auch Vitringa richtig erkannt, wenn er in der hypothesis historiae et chronol. sacrae unter den leitenden Grundsätzen für die Auslegung unserer Weissagung S. 104 auch den aufstellt: „Tempus illud LXX hebdomadarum, s. 490 annorum, praenuntiari tanquam quod continua et non interrupta serie decursurum esset ab initio usque ad terminum sive complementum suum, tam respectu totius huius temporis LXX hebdomadarum, quam respectu partium, in quas hae hebdomadae dividuntur, hebd. 7, 62 et unius hebdomadae".

Man würde zu jener falschen Auffassung nicht gekommen sein, wenn man nicht der Meinung gewesen wäre, dafs die Zerstörung Jerusalems durch die Römer in den Kreis der chronologischen Bestimmungen unserer Weissagung zu ziehen sei, wie dieses auch der gelehrte Scaliger durch willkürliche Annahmen thut. Richtig bemerkt dagegen auch Vitringa: „Terminari has hebdomadas in

triennio illo, quod mortem Jesu Christi proxime excepit, quae nimirum Jesu Christi nos incidere debuit in medium hebdomadae ultimae, post 7 et 62 hebdomadas iam elapsas". Bei Erklärung der Worte : „die Hälfte der Woche wird aufheben Opfer und Speiseopfer" werden wir noch näher darthun, dafs jene Auffassung jedes Grundes entbehrt.

Das Hiphil הִגְבִּיר (von גָּבַר *stark, mächtig, kräftig sein,* dann siegen, daher גֶּבֶר *Starker, Krieger,* dann überhaupt *Mann* mit dem Nebenbegriff der *Stärke*) bezeichnet eigentl. *stark machen, Stärke verschaffen, stärken, corroborare,* welche Bedeutung sich auch von Piel findet, Sach. 10, 6. 12, und nicht, wie Fürst und Hitzig an unserer Stelle annehmen : *erschweren.* Fürst übersetzt : *und erschweren wird er Vielen den Bund,* nach demselben s. v. a. : sie werden ihn wegen der Anfeindungen und Leiden kaum ertragen können. Die Bedeutung : *erschweren* ist unerweislich. Aufser unserer Stelle kommt das Hiphil nur noch Ps. 12, 6 vor, wo es heifst : לְלְשֹׁנֵנוּ נַגְבִּיר *unseren Zungen wollen wir Stärke verleihen, verschaffen,* d. i. wir wollen sie so bewaffnen mit Lügen und Verläumdungen, dafs Niemand im Stande sein wird, uns zu widerstehen. Diese sprachgemäfse Erklärung pafst nur in den Parallelismus. Das Hiphil hat also auch dort die Bedeutung : *stark machen, corroborare.* Die Construction mit לְ giebt ihm nur eine gewisse Modification, wie dieses öfters bei Hiphil vorkommt. So ist dieses der Fall bei הִצְדִּיק mit dem Accus. *gerecht machen,* Dan. 12, 3 mit לְ *Gerechtigkeit ertheilen, zuführen,* Jes. 53, 11 הוֹדָה mit dem Accus. *preisen,* 1 Mos. 29, 35; Ps. 7, 18; 30, 13 mit לְ *Preis ertheilen,* Ps. 75, 2 הוֹשִׁיעַ mit dem Accus. *retten, befreien, helfen,* 2 Mos. 2, 17; Ps. 3, 8; 6, 5, mit לְ eig. jemanden *weit, geräumig machen,* weil das ungebräuchliche יָשַׁע, arab. وسع *weit, geräumig sein,* bedeutet. — Beim ersten Blick erscheint es auffallend, dafs בְּרִית *Bund* ohne Artikel steht, weil man leicht an

den alten Bund denkt, welcher durch die Gnadenerweisungen des Messias befestigt und verherrlicht werden soll. Diese Unbestimmtheit läfst es daher ungewifs, ob der Bund ein schon früher bestehender, oder ein ganz neuer ist (vgl. Hassenkamp p. 81). Der hebr. Ausdruck הִגְבִּיר בְּרִית entspricht daher unserem *Bundstärken.* Wenn wir aber auf die Sache sehen, so steht das *Bundstärken,* welches weit nachdrücklicher ist als das הֵקִים בְּרִית *einen Bund errichten,* im Gegensatze zu der Beschaffenheit des alten Bundes, der im Verhältnifs zu dem jetzt zu schliefsenden als ein schwacher betrachtet werden mufs, weil er nicht durch so herrliche göttliche Gnadenerweisungen befestigt ist, wie sie jetzt durch Sündenvergebung, Ertheilung der ewigen Gerechtigkeit und Salbung eines Allerheiligsten eintreten sollen. Sollte der neue Bund als ein wichtigerer und erfolgreicherer als der alte bezeichnet werden, so konnte der Prophet, da der neue vorher nicht bezeichnet war, nicht den Artikel gebrauchen. Dafs בְּרִית nicht, wie Bertholdt, Hofmann, Ewald, Wieseler meinen, ein *Bündnifs,* welches Antiochus Epiphanes mit den abtrünnigen Mitgliedern des Bundesvolkes geschlossen, bezeichnen kann, zeigt schon deutlich der Umstand, dafs בְּרִית bei Daniel stets von dem Bunde Gottes mit Israel vorkommt.

In לָרַבִּים mufs der Artikel beachtet werden, indem er zeigt, dafs nicht von *Vielen* im Allgemeinen, sondern bestimmten Vielen, die aus dem Zusammenhange dem Hörer und Leser kennbar sind, die Rede ist, siehe Ew. S. 567, vgl. Jes. 53, 11. Da das Bundstärken die Ertheilung der V. 24 verheifsenen Güter bezeichnet und diese denjenigen zu Theil werden sollen, welche schon früher das Object der Gnadenerweisungen waren, so ist nicht zweifelhaft, dafs der Prophet hier die Gläubigen aus den Juden im Auge hat und hier von den Gütern spricht, welche diesen zu Theil werden sollen. Der Prophet wurde durch die Besorgnifs, dafs Gott Israel um seiner Sünden willen ganz

verstofsen werde, zur Fürbitte geführt; weshalb die göttliche Antwort sich denn auch nur auf dasselbe Object beziehen und die Besorgnifs zu entfernen suchen konnte. — Sehr gut umschreibt Vitringa, Observ. T. II, p. 258 unsere Worte : „habebit tamen deus interea rationem electorum, bene multorum, *κατ' ἐκλογὴν χάριτος* servandorum, quibus a Christo et apostolis eius foedus divinae gratiae exponetur, illustribus tam miraculis, quam donis spiritus sancti inter illos confirmandum et obsignandum, per 7 potissimum annos, ducendos a tempore, quo dominus munus suum publicum inter Judaeos auspicatus fuerit".

Die Worte : וַחֲצִי הַשָּׁבוּעַ יַשְׁבִּית זֶבַח וּמִנְחָה *und die Hälfte der Woche wird aufheben Opfer und Speiseopfer* bezeichnen die Mitte der 70. Woche als die Zeit, wo der Opfercultus aufgehoben werden soll. Und dieses geschah durch den Tod des Messias. Dafs das : „nach den 62 Wochen" (vom Ausgange des Wortes an gerechnet : nach 69) V. 26 nicht so zu verstehen ist, als ob der Messias gleich zu Anfang der 70. Woche ausgerottet werden solle, erhellt schon daraus, dafs sonst der terminus seines Auftretens (vgl. V. 25 „vom Ausgange des Wortes — bis auf den Messias sind 69 Wochen"), und der terminus seines Todes zusammenfallen würden, und dafs man nicht über die Mitte der 70. Woche, in welchen die Aufhebung des Opfercultus versetzt wird, hinausgehen dürfe, zeigt das „nach 69 Wochen" selbst. Da die Bundesstärkung die ganze Woche, in deren Mitte die Aufhebung des Opfercultus erfolgt, hindurch geht, so war dieselbe für die Gläubigen kein betrübendes, sondern ein erfreuliches Ereignifs. Da aber die Aufhebung mit der unmittelbar darauf angekündigten Zerstörung des Tempels in Verbindung steht, so war dieselbe in Bezug auf den ungläubigen Theil des Volkes doch als ein Strafgericht zu betrachten. Die Aufhebung des Levitischen Cultus, welchen Paulus Hebr. 7, 18 das Schwache und Unnütze nennt, durch den Tod Christi war insofern eine grofse Wohlthat, als die wahre Sündenver-

gebung und die Herbeibringung der ewigen Gerechtigkeit an ihre Stelle trat und statt des alten steinernen Tempels ein neues geistiges Allerheiligste gesalbt wurde und ein weit erhabeneres und segenbringenderes Opfer in der neuen Gemeinde seinen Anfang nahm. In Bezug auf die Aufhebung des Opfercultus als Strafe bemerkt Frischmuth a. a. O. S. 932 : „Non agitur de nudo facto, sed de abrogatione legitima“. Mit der Aufhebung des Bundes durch die schmähliche Ermordung Christi wurde zugleich der Opfercultus, der eine von Gott selbst eingesetzte Bezeugung seines Bundes mit Israel war (vgl. Sach. 9, 11), seinem Wesen nach mit aufgehoben. Mochte nun auch der Opfercultus nach dem Morde Christi noch einige Zeit fortdauern, so hatte er doch seine Bedeutung verloren und war als eine bloſse äuſsere Handlung anzusehen. Mit dem Tode Christi war der göttliche Beschluſs vollzogen und Jerusalem hörte auf die heilige und der Tempel ein Haus Gottes zu sein. Wenn nun in Bezug auf alle drei Gegenstände in unserer Weissagung auch nur der Moment des Todes hervorgehoben und chronologisch bezeichnet wird, so lag doch in demselben alles Folgende mit eingeschlossen und entwickelte sich aus demselben. So wird auch in einer ähnlichen Darstellungsweise mit der Verwerfung des Messias und dem Aufgeben seines Hirtenamtes das Toben der inneren Zwietracht und die Verwüstung der Stadt und des Landes durch auswärtige Feinde in unmittelbare Verbindung gesetzt. Die göttliche Gnade, welche bisher beides verhütet hatte, schwand mit diesem Momente und es kam für die Sache nur darauf an, wie viel oder wie wenig Zeit die natürlichen Ursachen, welche beides herbeiführten, zu ihrer Entwickelung bedurften.

Eine Bestätigung, daſs mit dem Tode Christi der alte Opfercultus aufgehoben worden, liegt auch in der Zerreiſsung des Tempelvorhanges im Momente des Todes desselben (Matth. 27, 51; Marc. 15, 38). Hierauf als auf eine symbolische Handlung macht auch Theodoret auf-

merksam, wenn er zu d. V. bemerkt: „Nachdem dieses (wahre) Opfer (des unbefleckten Lammes, welches die Sünden der Welt trägt) dargebracht war, hatten jene (alttestamentlichen Opfer) ein Ende. Deswegen zerriſs auch sogleich nach vollbrachtem Opfer, als unser Erlöser gestorben war, der Vorhang des Tempels von oben bis unten und machte das, was früher nicht gesehen werden konnte, Allen sichtbar und öffnete den Zutritt, welcher früher nicht gestattet war. Denn da der Vorhang das Allerheiligste, worin der Gnadenstuhl (propiatorium), die Cherubim und die Bundeslade waren, von dem Heiligen schied, so zeigte der ganz zerrissene Vorhang an, wie die darin befindliche Gnade von den inneren Theilen gewichen und das gemeinsam geworden sei, wozu früher allein dem Hohenpriester der Zutritt gestattet war. Dieses ereignete sich aber, als das Opfer für die ganze Welt dargebracht war (31).

Das Hiphil הִשְׁבִּית (von שָׁבַת *ruhen, feiern* [arab. سَبَتَ IV. *Ruhe genieſsen*], dann *aufhören, ein Ende nehmen*) bezeichnet eig. *ruhen machen, lassen,* dann *machen,* daſs etwas *aufhöre zu sein, ein Ende machen, aufheben* Ps. 46, 10; Jes. 16, 10; Spr. 18, 18. — זֶבַח (von זָבַח, arab. ذَبَحَ, syr. ܕܒܚ, aber zab. auch ܙܒܚ, äthiop. ዘብሐ [saběha], gr. *σφάσσω* mit der Wurzel *σφαγ schlachten*, insbes. zum

(31) *Ταύτης (θυσίας) γὰρ λοιπὸν προσενεχθείσης, τέλος ἐκείνη λήψεται· οὗ χάριν, εὐθὺς τῆς θυσίας πληρωθείσης, καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀφέντος τὸ πνεῦμα, τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐρράγη ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω, τὰ πάλαι ἀθεώρητα τοῖς πᾶσι ποιοῦν θεωρητά, καὶ τὰ ἄφανστα καὶ ἄβατα ἀποφαίνων βατά, ἐπειδὴ γὰρ τὸ καταπέτασμα διεῖργεν ἀπὸ τῶν ἁγίων τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ἔχοντα τὸ ἱλαστήριον, καὶ τὰ Χερουβίμ, καὶ τὴν κιβωτὸν, ῥαγὲν διόλου τὸ καταπέτασμα διὰ τῶν πραγμάτων ἔδειξεν, ὡς ἀπέστη τῶν ἐνδον ἡ παρεδρεύουσα χάρις, καὶ κοινὰ γέγονε τὰ πάλαι τῷ ἀρχιερεῖ μόνῳ βατά· τοῦτο δὲ γέγονεν ὑπὲρ τοῦ κοσμοῦ παντὸς τῆς θυσίας προσενεχθείσης.*

Opfer schlachten) hat eigentl. die Bedeutung : *Schlachtung, Geschlachtetes* 1 Mos. 31, 54; Ezech. 30, 17 und wird gewöhnlich vom *Schlachtopfer* im Gegensatze zum unblutigen Opfer מִנְחָה 1 Sam. 2, 29; Ps. 40, 7 und vom Brandopfer (עוֹלָה), da wo es diejenigen Schlachtopfer umfafst, die nicht ganz verbrannt wurden, als Sünd-, Schuld- und Dankopfer (2 Mos. 10, 25; 3 Mos. 17, 8; 4 Mos. 13, 5) gebraucht. An unserer Stelle bezeichnen זֶבַח und מִנְחָה alle im mosaischen Gesetze vorgeschriebenen Opfer. — Die Worte : וְעַל כְּנַף שִׁקּוּצִים לְשֹׁמֵם sind zu übersetzen : *und über die Greuelspitze kommt der Verwüster,* und nicht wie de Wette : *und auf der Zinne wird der Greuel der Verwüstung stehen,* und mit Ew. : *und zwar wegen des furchtbaren Gipfels von Greueln.* Gesen. übersetzt unter כָּנָף : *und über der Tempelzinne der Greuel waltet der Verwüster.* Der Prophet verkündigt in diesen Worten eine gänzliche Zerstörung des Tempels, indem die Besitznahme des Obersten den Besitz des Uebrigen voraussetzt. Hat der Feind selbst die höchsten Zinnen der Festung in Besitz, so hat er sie vollkommen eingenommen. כָּנָף *Flügel* steht hier und öfters an anderen Stellen als bildliche Bezeichnung der Spitze. So werden die Enden der Zipfel eines Kleides dessen Flügel genannt 1 Sam. 24, 5. 12; 4 Mos. 15, 38; Ezech. 5, 3; Hagg. 2, 12, eben so die äufsersten Grenzen der Erde, Jes. 11, 12; 24, 16; Job 37, 3; 38, 13; Ezech. 7, 2, im Rabbinischen כַּנְפֵי ריאה *alae pulmonis,* i. e. extremitates pulmonis, im N. T. Matth. 4, 5; Luk. 4, 9 *πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* der Gipfel, die Zinne des Tempels, vgl. gegen Kuinöl u. A. Fritzsche. Hier. giebt עַל כְּנַף geradezu durch *in templo* wieder, fafst es aber nicht als stat. constr. — Dieser Sprachgebrauch findet sich auch im Griechischen. Nach Suidas und Hesychius bezeichnet *πτερύγιον* geradezu *ἀκρωτήριον.* Der letztere führt als Beispiele zur Bestätigung an : *πτερύγια, μέρος τε τοῦ ῥυμοῦ, καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ λαβοῦ τὰ ἄκρα, καὶ τοῦ ὠτὸς τὸ ἄνω, καὶ ζύφους τὰ ἐκατέρωθεν, ἢ τὰ ἄκρα τῶν ἱματίων.* — Da

שִׁקּוּץ *Greuel, Abscheu* vom in Kal ungebräuchlichen שָׁקַץ *abscheulich, greulich sein,* in Piel *verunreinigen* 3 Mos. 11, 43; 20, 25 und *verabscheuen* Ps. 22, 25; 3 Mos. 11, 11; 5 Mos. 7, 26) *vom Götzendienst* Zach. 9, 7, sehr häufig aber von Götzenbildern 1 Kön. 11, 5; 2 Kön. 23, 13, Plur. *Götzenbilder* 2 Kön. 23, 24 vorkommt, so kann man auch diese Beziehung hier mit einschliefsen. Die Greuelspitze ist die Spitze des durch Greuel entweihten Tempels, welcher nicht mehr den Namen eines Tempels Jehovas, sondern den Namen eines Götzentempels verdient. Diese Bezeichnung deutet dann den Grund an, warum über den Tempel die ihm angekündigte Verwüstung ergehen soll. — Das Particip Poel מְשׁוֹמֵם (von שָׁמֵם eigentl. *stumm sein, schweigen,* dah. *staunen, starr sein,* dann *öde, leer, verwüstet sein* Ezech. 33, 28; 35, 12. 15, Part. שׁוֹמֵם *verwüstet* Klagl. 1, 4; 3, 11, Plur. fem. שׁוֹמְמוֹת *vastata, verwüstete Oerter, Verwüstungen* Jes. 61, 4; Dan. 9, 18. 26) bezeichnet hier *Verwüster,* wie dieses deutlich aus מְשׁוֹמֵם Kap. 11, 31 hervorgeht, wofür auch die gewöhnliche causative Bedeutung von Poel spricht. Für diese Bedeutung spricht auch der deutliche Gegensatz des מְשׁוֹמֵם und שׁוֹמֵם, welches nicht, wie Gesenius bei שָׁמֵם behauptet, *Verwüster*, sondern *Verwüstetes* bedeutet. Die Bedeutung : *Verwüstetes, Verwüstung* hat שִׁמָּם auch Kap. 8, 13; 12, 11. Der Prophet spricht nach dem Gesagten von einer Greuelspitze des Tempels, weil derselbe ein Haus der Greuel durch die Entheiligung des Bundesvolkes selbst geworden war und dadurch die Zerstörung desselben herbeiführte.

1. Für diese Erklärung spricht zunächst der übrige Inhalt der Weissagung. Der alte Tempel wird nach derselben als ein Haus bezeichnet, welches durch den Unglauben des Volkes und durch die Ermordung des Messias in ein Haus der Greuel verwandelt ist und deswegen zerstört werden soll; wogegen im Gegensatze zu einem neuen wahren Tempel ein Allerheiligstes nach V. 24 am Ende der 70 Wochen gesalbt werden soll. Der Aufhebung der

Opfer, welche keine wahren Opfer mehr sind, entspricht die Zerstörung des Tempels, welcher kein Tempel und keine Wohnung des wahren Gottes mehr ist.

2. Die Zerstörung des serubabelschen Tempels steht zu der des salomonischen in sehr enger Beziehung. Beide wurden in Folge des Abfalls von dem einen wahren Gott und der Entheiligung seines Heiligthums zerstört. Es wird dieſs so oft hervorgehoben, daſs selbst die Verblendeten es anerkennen muſsten. Gott wollte es dem Bundesvolke klar vor Augen stellen, daſs die Theokratie nicht Schein, sondern eine Wahrheit sei. Die zweite Zerstörung erfolgte gerade an demselben Tage, wie die erste. Nachdem Josephus de bello Judaico 6, 4. 5, p. 385 ed. Hav. erzählt hat, daſs Titus den Tempel habe schonen wollen, dieses Vorhaben aber durch den göttlichen Beschluſs vereitelt worden sei, sagt er : *παρῆν δ' ἡ εἱμαρμένη χρόνων περίοδος, ἡμέρα δεκάτη λῴου μηνὸς, καθ' ἣν καὶ τὸ πρότερον ὑπὸ τοῦ τῶν Βαβυλωνίων βασιλέως ἐνεπρήσθη.* Durch diese Uebereinstimmung, welche keine zufällige sein kann, wurde ein Beweis geliefert, daſs beide Zerstörungen in Folge göttlichen Beschlusses geschehen seien und die Propheten dieses nur durch göttliche Belehrungen erkannt haben. Dieser Zusammenhang beider Begebenheiten liefert daher einen nicht unwichtigen Beweis, daſs unsere Erklärung die richtige sei, indem nach derselben die Ursache und Wirkung in dieselbe Verbindung mit einander treten, wie sie sich in den Ankündigungen der früheren Zerstörung findet, und zwar um so mehr, da Daniel selbst noch Zeuge dieser Verbindung gewesen und da er die Schriften der älteren Propheten deutlich erfaſst hatte, durch ihr Studium die unmittelbare Anregung zu der Fürbitte erhielt, welche die Weissagung veranlaſste. Einige Stellen mögen dieses bestätigen. 2 Kön. 21, 2 ff. heiſst es : „Manasses that das Böse in den Augen Jehovas nach den Greueln der Völker, welche Jehova vertrieben hatte vor den Kindern Israels; — und erbaute Altäre im Tempel Jehovas, — und setzte

das Bild der Aschera, welches er gemacht hatte, in den Tempel. — Und Jehova redete durch seine Diener, die Propheten : weil Manasses diese Greuel gethan hat, — und auch Juda sündigen gemacht hat durch seine Scheusale, — deshalb spricht also Jehova — siehe, ich bringe Böses über Jerusalem und Juda — und ich ziehe über Jerusalem die Mefsschnur Samarias — und ich zerstöre den Ueberrest meines Erbtheiles und gebe sie in die Hand ihrer Feinde — weil sie das Böse gethan haben in meinen Augen". Jerem. 7, 30 : „Sie (die Söhne Judas) setzen ihre Greuel in das Haus, über welches mein Name genannt ist, um es zu verunreinigen", V. 11. 14 : „Ist denn eine Höhle der Frevler dies Haus, über welchem mein Name genannt wird, in euren Augen? — So will ich dem Hause, über welchem mein Name genannt wird, worauf ihr vertraut und dem Orte, welchen ich gegeben habe euch und euren Vätern, thun, wie ich Silo gethan habe". Ezech. 5, 11 : „Defshalb, so wahr ich lebe, spricht Jehova, weil du dein Heiligthum verunreinigt hast, *durch alle deine Greuel und durch alle deine Scheusale* (בְּכָל־שִׁקּוּצַיִךְ וּבְכָל־תּוֹעֲבֹתָיִךְ), so will ich euch wegnehmen, und mein Auge soll kein Mitleid hegen, und ich werde nicht schonen." Ezech. 7, 8. 9 : „Ich gebe über dich alle deine Greuel. — Wie deine Wege will ich über dich geben, und deine Greuel sollen in deiner Mitte sein". V. 20 : „Und deine herrliche Zierde (deinen Tempel) hat er in Uebermuth verwandelt, und die Bilder ihrer Greuel machten sie zu Scheusalen darinnen; deshalb gebe ich sie ihnen zur Unreinigkeit, und ich gebe sie (ihre Zierde) in die Hand der Fremden zur Plünderung, und den Gottlosen zum Staube, und sie entheiligen sie". V. 22 : „Und ich kehre mein Angesicht weg von ihnen, und sie, die Feinde, entheiligen meinen verborgenen Ort (das Allerheiligste) und es kommen darein Frevler und entheiligen es". Dafs unter herrliche Zierde, Prachtzierde der Tempel zu verstehen ist, beweisen nicht nur הִלּוּלוֹ V. 21, das Allerheiligste V. 23,

sondern auch die Parallelstelle 24, 11 : „Siehe, ich entheilige mein Heiligthum, meine herrliche Pracht, eure Augenlust, eure Seelenweide“; vgl. Jer. 7, 4; Jes. 66, 3. 4. In diesen Weissagungen steht die des Daniel in demselben Verhältnisse, wie wir ein solches oben zwischen Sach. 11, 9 und den zwei Weissagungen des Jeremia dargethan haben.

3. Dafs unsere Erklärung die richtige und die Ursache der Zerstörung des Tempels eine Folge der Entheiligung desselben durch das Bundesvolk sei, bestätigt auch dasjenige, was Daniel Kap. 11, 31 ff. von der Entweihung des Tempels zur Zeit des Antiochus Epiphanes weissagt. V. 31 daselbst heifst es : „und Arme (brachia) werden aus ihm aufstehn und entheiligen das Heiligthum, die Veste, und wegnehmen das Beständige, und geben (aufstellen) den Greuel (הַשִּׁקּוּץ) als einen Verwüstenden“ d. i. der verwüstet, Verwüstung zur Folge hat. Es ist nicht zweifelhaft, dafs beide Stellen, welche mehrere characteristische Ausdrücke gemeinsam haben, in innerer Verwandtschaft stehen. — זְרוֹעַ *Arm* wird öfters tropisch zur Bezeichnung der *Macht, Kraft* 2 Chron. 32, 8; 1 Mos. 49, 24, insbesondere der *Heeresmacht,* des *Heeres* Dan. 11, 15. 22. 31 und concret des *Mächtigen, Kräftigen* Jes. 9, 19 und daher hier im Plural der *Mächtige* gebraucht, wofür auch das Mascul. spricht, da sonst זְרוֹעַ gewöhnlich ein Femin. ist. Das Suffix in מִמֶּנּוּ bezieht man am besten auf בְּרִית *Bund* im vorhergehenden Verse, welches für das Bundesvolk steht, vgl. Ewald S. 640. — Zwischen dem : „sie nehmen weg“ und dem „das Beständige“ findet ein deutlicher Gegensatz statt. — Dasjenige, was sie wegnehmen, sind die Zeichen der Verehrung und Herrschaft Jehovas. Man hat daher nicht ausschliefslich hier die täglichen Opfer zu verstehen. Das תָּמִיד *beständig, immerfort* kommt, wenn es, wie hier, allein steht, nie von einem einzelnen Objecte vor; mit einem anderen Nomen verbunden wird es aufser vom täglichen *Brandopfer* 4 Mos. 28, 6. 10. 15. 23. 24; Dan. 8, 11. 12. 13; 11, 31, auch von dem Feuer

des Altars, von den heiligen Lampen und von den Schaubroden 4 Mos. 4, 7 gebraucht. Man kann daher mit Gousset s. v. annehmen, dafs der Prophet alles dieses umfassen wollte. Das *geben, setzen* steht in Beziehung auf das *wegnehmen*. Sie setzen in seine Stelle. Durch הַשִּׁקּוּץ *der Greuel* bezeichnet Gabriel das ganze abgöttische Wesen und Treiben. Sie geben dieses als ein *verwüstendes*, weil ihre Handlung die Verwüstung als gerechte Strafe nach sich zieht, genau entsprechend dem : „sie entheiligen das Heiligthum, die Veste“. Weil sie den Tempel, welcher bei seiner Heilighaltung ihnen Schutz gewährte, entweiht haben, so sollen sie jetzt den Feinden Preis gegeben werden und ihre gerechte Vergeltung erhalten. Den Gegensatz zu dem Geben (Setzen) des Greuels als eines verwüstenden, als des terminus a quo der Bedrängung, bildet das Geben (das Setzen) des Greuels als eines verwüsteten, die durch Gott zu bewirkende Vernichtung desselben, als der terminus ad quem. Bei dieser Auffassung stimmt diese Stelle mit der unsrigen nach der gegebenen vollkommen überein. Nach beiden ist die abominatio eine solche, quae vastationis syrma, ut peccatum poenam post se trahit. — Abominationes considerantur ut peccatum et antecedens, quod per supervenientem vastatorem iusto dei iudicio vindicatur“. S. Lampe in der Abhandlung über das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, in der Bibl. Brem., cl. 3, p. 990 sqq. Berth. erklärt mit vielen älteren Auslegern : „Und seine (des Antiochus Epiphanes) Besatzungstruppen werden das befestigte Heiligthum entweihen, das tägliche Opfer abschaffen und den Verwüstungsgreuel aufstellen“. Nach dieser Auffassung wird der Greuel nicht als aus der Mitte des Bundesvolkes selbst, sondern als von den Heiden ausgehend bezeichnet. Gegen diese Erklärung sprechen nicht blofs die sprachwidrige Deutung des הַתָּמִיד und das הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם, sondern auch folgende Gründe. 1) Ein Hauptgrund gegen diese Erklärung liegt im Zusammenhange. V. 30. 32 ist von den Mitgliedern des Bundes-

volkes selbst die Rede, welche treulos den Bund Jehovas verlassen haben. Es kann daher mitten dazwischen nicht von den heidnischen Besatzungstruppen die Rede sein. 2) Das וְרֹעִים kann nicht *Heere* bezeichnen, weil dann, wie V. 15 und 22, das Femininum stehen müfste. 3) Auch führt das הַמָּעוֹז, *die Veste*, auf eine Entheiligung von Seiten des Bundesvolkes selbst, weil es im Gegensatze zu חִלְּלוּ *sie entweihen*, auf das Strafbare und Thörichte der Handlung aufmerksam macht. Die treulosen Mitglieder des Volkes berauben sich selbst ihrer wie eine Veste sie schützenden Heiligthums. — Die *zweite* Stelle findet sich Kap. 8, 12, wo es heifst : וְצָבָא תִּנָּתֵן עַל־הַתָּמִיד בְּפָשַׁע *und das Heer wird gegeben ob des Beständigen als Sünde*, d. h. weil das Bundesvolk durch die Abschaffung des Beständigen, der Zeichen der Verehrung und Herrschaft Jehovas, verschuldet worden, so wird es zur gerechten Strafe als Sünde gegeben, also behandelt werden, als ob es die personificirte Sünde selbst sei. Für die Bezeichnung des צָבָא als eines Heeres Jehovas, des Bundesvolkes, sprechen die Verse 10. 11, wo es in dieser Bedeutung vorangeht. Es wird hier wie Jes. 40, 2 und im Plural stets als Femininum gebraucht. Dafs das בְּפָשַׁע durch *als Sünde* zu übersetzen ist, — indem das בְּ hier dasjenige ist, was zur Bezeichnung des Verhältnisses des Besonderen zum Allgemeinen dient — vgl. die zu V. 26 angeführten Stellen — geht aus V. 13 עַד־מָתַי הֶחָזוֹן הַתָּמִיד וְהַפֶּשַׁע שֹׁמֵם תֵּת וְקֹדֶשׁ וְצָבָא מִרְמָס : hervor, wo das Bundesvolk geradezu als הַפֶּשַׁע bezeichnet wird. Man mufs übersetzen : *wie lange wird dauern das Gesicht, das Beständige und der Frevel verwüstet, das Geben so wohl das Heiligthum als auch das Heer zur Zertretung* (Verwüstung, d. i. bis wie lange d. i. auf welche Zeitlänge bezieht sich die Weissagung von dem täglichen Cultus und dem Verwüstungsgreuel und von der Zertretung des Heiligthums und des Heeres)? Dem שֹׁמֵם als *ein verwüstetes* entspricht das תֵּת מִרְמָס, *geben als Zertretung*, *dem* הַתָּמִיד das קֹדֶשׁ, dem הַפֶּשַׁע das צָבָא.

Ist nun diese Erklärung des בְּפֶשַׁע richtig, so mufs das עַל־חַטָּאת das Substrat dieser Gebung als Sünde bezeichnen, dasjenige, wodurch das Bundesvolk aus Gerechtigkeit in Frevel verwandelt worden, die durch seine Schuld geschehene Entheiligung des Heiligthums, wie sie im Vorhergehenden geschildert worden. Eine Bestätigung der gegebenen Erklärung enthält V. 23, wonach die Bedrängung des Bundesvolkes eintreten soll כְּהַתֵּם חַפְּשָׁעִים *wenn die Frevler vollendet*, d. h. das Mafs der Sünde vollgemacht und dadurch die Strafe mit Gewalt herbeigezogen haben. — Dafs die grofsen Leiden, welche Antiochus Epiphanes über das Bundesvolk gebracht hat, hauptsächlich über dasselbe in Folge der Entheiligung des Tempels und als gerechte Strafe gekommen sind, bestätigt auch die Geschichte. Sind auch nach der Geschichte nicht die Heiden, sondern die Juden selbst die eigentlichen Urheber der Entheiligung des Tempels, so haben wir auch hierin eine Bestätigung der gegebenen Erklärung. Da diese Stellen zugleich dazu dienen, das göttliche Verfahren, wie es der Weissagung und der Erfüllung zu Grunde liegt, näher kennen zu lernen, so wollen wir einige anführen.

Dafs die abtrünnigen Mitglieder des Bundesvolkes die Ursache seiner Leiden nicht nur in so weit waren, als sie zuerst den Antiochus Epiphanes veranlafsten, sich in die Angelegenheiten der Juden einzumischen (vgl. 1 Macc. 1, 11), sondern es auch dadurch wurden, dafs sie durch ihre Frevel die göttliche Strafe herbeiriefen, ersehen wir aus 2 Macc. 4, 15 ff., indem es nach Erwähnung des gottlosen Treibens des heidnisch gesinnten Hohenpriesters Jason und anderer untreuen Priester hier heifst: *καὶ τὰς μὲν πατρῴους τιμὰς ἐν οὐδενὶ τιθέμενοι, τὰς δὲ ἑλληνικὰς δόξας καλλίστας ἡγούμενοι· ὧν καὶ χάριν περιέσχεν αὐτοὺς καλεπὴ περίστασις, καὶ ὧν ἐζήλουν τὰς ἀγωγὰς καὶ καθάπαν ἤθελον ἐξομοιοῦσθαι, τούτους πολεμίους καὶ τιμωρητὰς ἔσχον· ἀσεβεῖν γὰρ εἰς τοὺς θείους νόμους οὐ ῥᾴδιον, ἀλλὰ ταῦτα ὁ ἀκόλουθος καιρὸς δηλώσει.* Dagegen wird Kap. 3, 1. 2 die treue

Beobachtung der göttlichen Gesetze als die Ursache angegeben, warum sich Jerusalem einer glücklichen Ruhe und Achtung selbst bei den Heiden zu erfreuen hatte, denn es heifst hier : *τῆς ἁγίας τοίνυν πόλεως κατοικουμένης μετὰ πάσης εἰρήνης καὶ τῶν νόμων ἔτι κάλλιστα συντηρουμένων διὰ τὴν Ὀνίου τοῦ ἀρχιερεὼς εὐσέβειάν τε καὶ μισοπονηρίαν· συνέβαινε καὶ αὐτοὺς τοὺς βασιλεῖς τιμᾶν τὸν τόπον, καὶ τὸ ἱερὸν ἀποστολαῖς ταῖς κρατίσταις δυξάζειν.* — Dafs viele abtrünnige Juden Mithelfer der Entheiligung des Heiligthums waren, erhellt aus 1 Macc. 1, 13 ff., wonach die Syrer nach ihrer Eroberung auf Zion ein Castell anlegten und mit abtrünnigen Juden besetzten; *καὶ ἔθηκαν*, heifst es daselbst, *ἐκεῖ ἔθνος ἁμαρτωλὸν, ἄνδρας παρανόμους καὶ ἐνίσχυσαν ἐν αὐτῇ.* (Hiermit stimmt auch Josephus Archaeol. 12, 5, 4 überein; vgl. J. D. Michaelis z. d. St.) Nach V. 36 u. 37 war jene Besatzung ein Hinterhalt für das Heiligthum, und viel unschuldiges Blut um das Heiligthum und entweihte es. *Καὶ ἐγένετο*, heifst es, *εἰς ἔνεδρον τῷ ἁγιάσματι καὶ εἰς διάβολον πονηρὸν τῷ Ἰσραὴλ διαπαντὸς, καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῷον κύκλῳ τοῦ ἁγιάσματος, καὶ ἐμόλυναν τὸ ἁγίασμα.* Nach V. 52 ff. waren auch abtrünnige Mitglieder mit thätig, einen heidnischen Altar, das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, welche die Verwüstung zur Folge hatte, aufzustellen. Denn es heifst hier : *καὶ συνηθροίσθησαν ἀπὸ τοῦ λαοῦ πρὸς αὐτοὺς πολλοὶ· πᾶς ὁ ἐγκαταλίπων τὸν νόμον, καὶ ἐποίησαν κατὰ ἐν τῇ γῇ, κ. τ. λ., καὶ ᾠκοδόμησαν βδέλυγμα ἐρεμώσεως ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, καὶ ἐν πόλεσιν Ἰούδα κύκλῳ ᾠκοδόμησαν βωμούς·* Und nach V. 64 *καὶ ἐγένετο ὀργὴ μεγάλη ἐπὶ Ἰσραὴλ σφόδρα* traf das Bundesvolk dieses grofse Strafgericht wegen seiner Frevel. Es waren auch die abtrünnigen Juden, welche dem Antiochus die Thore Jerusalems öffneten (vgl. Flavius Joseph. Alterth. 12, 5, 3), und als er das Heiligthum entweihte, hatte er als Führer den Menelaos, *τὸν καὶ τῶν νόμων καὶ τῆς πατρίδος προδότην γεγονότα*, 2 Macc. 5, 15 ff. V. 17 daselbst werden als Grund, warum Gott die Ent-

heiligung zuliefs, die Sünden der Einwohner Jerusalems angegeben, indem es hier heifst : *διὰ τὰς ἁμαρτίας τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἀπώργισται βραχέως ὁ δεσπότης· διὰ γέγονε περὶ τὸν τόπον παρόρασις.* In welchem Zusammenhange die Schicksale des Tempels mit dem Verhalten des Volkes stehen, wird daselbst V. 19 und 20 mit den Worten angegeben : *οὐ διὰ τὸν τόπον* (den Tempel) *τὸ ἔθνος, ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ κύριος ἐξελέξατο· διόπερ καὶ οὗτος ὁ τόπος συμμετασχὼν τῶν τοῦ ἔθνους δυσπετημάτων γενομένων, ὕστερον εὐεργετημάτων ὑπὸ τοῦ κυρίου ἐκοινώνησε, καὶ ὁ καταλειφθεὶς ἐν τῇ τοῦ παντοκράτορος ὀργῇ, πάλιν ἐν τῇ τοῦ μεγάλου δεσπότου καταλλαγῇ μετὰ πάσης δόξης ἐπανορθώθη.* Hiernach ist das Schicksal des Tempels abhängig von dem Verhalten des Volkes, indem Gott nicht des Tempels wegen das Volk, sondern des Volkes wegen den Tempel gewählt.

4. Bestätigt wird unsere Erklärung auch durch Josephus, der bell. Jud. IV, 6, 3, p. 292 von den Zeloten sagt : *καὶ τὴν κατὰ τῆς πατρίδος προφητείαν τέλους ἠξίωσαν· ἦν γὰρ δή τισπαλαιὸς λόγος ἀνδρῶν, ἔνθα τότε τὴν πόλιν ἁλώσεσθαι, καὶ καταφλεγήσεσθαι τὰ ἅγια νόμῳ πολέμου, στάσις ἐὰν κατασκήψῃ, καὶ χεῖρες οἰκεῖαι προμιαίνωσι τὸ τοῦ θεοῦ τέμενος· οἷς οὐκ ἀπιστήσαντες οἱ ζηλωταὶ διακόνους ἑαυτοὺς ἐπέδοσαν.* Nach dieser Stelle, welche sich offenbar auf unsere Stelle bezieht, wie *παλαιὸς λόγος ἀνδρῶν* beweist, verstand man unter den שִׁקּוּצִים *Greuel*, durch welche von den schlechten Mitgliedern des Bundesvolkes selbst der Tempel entheiligt werden sollte; und wie allgemein verbreitet nicht nur überhaupt die Beziehung auf die Zerstörung durch die Römer, sondern auch speciell diese Auffassung sein mufste, erhellt aus der ausdrücklichen Bemerkung des Josephus, dafs selbst die Zeloten sie getheilt haben, vgl. auch 6, 2, 3.

5. Die von uns zugegebene Erklärung bestätigen auch die Worte Christi selbst Matth. 24, 15. 16 *ὅταν οὖν ἴδητε βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ*

προφήτου ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ – ὁ ἀναγινώσκων νοείτω – τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν ἐπὶ τὰ ὄρη, und Marc. 13, 14: *ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστὼς, ὅπου οὐ δεῖ· ὁ ἀναγινώσκων νοειτω τότε οι κ. τ. λ.* Nach einer sehr verbreiteten Erklärung, welche Schott, comment. in serm. de reditu p. 17 sqq., ausführlich zu begründen gesucht hat, bezeichnet das *βδέλυγμα τ. ἐρημ.*, abominatio devastationis, s. v. a. abominatio devastanda, was nach Kuinöl als abstractum pro concreto für detestabilis desolator stehen soll. Und dieſs soll dann bezeichnen exercitum Romanorum Hieros. devastaturum, milites paganos idolorum cultores, ideoque vel hac de causa abominandos. Dagegen verstehen andere Ausleger, wie Olearius, observ. in Matth. p. 662, Lampe a. a. O., Reland, Elsner und Hengstb. unter dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημ. . .* ausschlieſslich den Greuel, welcher von den Juden selbst aufgestellt, die Verwüstung zur Folge haben muſste, den Greuel, dem die Verwüstung so angehört, wie die Wirkung der Ursache, ein Genitiv gerade so, wie in *αἱρέσεις ἀπωλείας* 2 Petr. 2, 1 und ähnlich dem *ἀνάστασις ζωῆς*. Das *ἑστὼς* erklärt sich aus der auch bei Daniel vorkommenden bildlichen Bezeichnung der Greuel, wodurch der Tempel verunreinigt wurde, als dort aufgestellte Götzen, entlehnt aus der früheren Zeit, wo sich der Greuel wirklich auf diese Weise darstellte. — Den Hauptgrund für die gangbare Erklärung entnimmt man aus der Parallelstelle Luc. 21, 20 *ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων τὴν Ἱερουσαλὴμ, τότε γνῶσις, ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς*, worin die Umzingelung Jerusalems durch die Römer als Merkmal der bevorstehenden Zerstörung und als Zeichen, daſs es Zeit zur Flucht sei, angegeben wird. Allein diese Stelle beweist nicht, was sie beweisen soll. Denn Christus konnte zu derselben oder zu verschiedener Zeit aus der Weissagung Daniels auf die verschiedenen Merkmale der Zerstörung aufmerksam machen und Lucas das *äuſsere* Merkmal, welches er aus Daniel 9, 26 (*καὶ βασιλεία ἐθνῶν*

φθερεῖ τὴν πόλιν) entnommen hatte, gerade dieses anführen, weil es das Deutlichste war und nicht, wie das Andere, zu seinem Verständnifs eine tiefere Ergründung des Daniel voraussetzte, wie sie Lucas von seinen Lesern nicht erwarten konnte, Matth. und Marcus dagegen das *Innere*, aus V. 27 Entnommene, was der Zeit nach mit dem äufseren zusammenfiel, so dafs der aufmerksame Beobachter an jedem von beiden genug hatte.

Dafs man der gangbaren Erklärung seine Zustimmung versagen müsse, erhellt aus den grofsen Schwierigkeiten, welche dieselbe treffen. Bei der verschiedenen Auffassung des ἐν τόπῳ ἁγίῳ nimmt die Hauptschwierigkeit eine verschiedene Gestalt an. Diejenigen Ausleger, welche unter dem heil. Orte den Tempel verstehen, können es nicht erklären, wie die schickliche Zeit der Flucht gerade der Moment sein kann, wo es schon zu spät war und selbst für die Frommen, welche das grofse Elend der Belagerung überstanden hatten, keine Flucht mehr möglich war. Ist der heil. Ort der Tempel, so pafst gar nicht die Parallelstelle bei Lucas. Denn wenn auch die Merkmale bei den verschiedenen Evangelisten verschieden sein können, so müssen sie doch der Zeit nach zusammenfallen und nicht so auseinander liegen, wie der erste Anfang der Belagerung der Stadt und die vollendete Eroberung. Hält man mit anderen Erklärern den τόπος ἅγιος für die Umgegend von Jerusalem, so erklärt man gegen den Sprachgebrauch. 1) Denn es erhellt aus dem Worte τόπος, dafs nur vom Tempel die Rede sein kann. Es wird zwar Jerusalem heilige Stadt und Palästina heiliges Land genannt; es findet sich aber keine einzige Stelle im A. u. N. T., wo τόπος ἅγιος anders als vom Tempel gebraucht wird, vgl. Apostelg. 6, 13 κατὰ τοῦ τόπου ἁγίου τούτου; 21, 18 κεκοίνωκε τὸν ἅγιον τόπον. Dafs auch das hebräische מָקוֹם τόπος eine gewöhnliche Bezeichnung des Tempels war, hat le Moyne im Comment. zum Jer. 23, p. 165 gezeigt. Auch ist Jes. 6, 13, auf welche Stelle sich Schott

beruft, nicht von der Umgegend um Jerusalem, sondern vom Tempel im Hebräischen sowohl, wie in der alexand. Uebersetzung die Rede. Denn es wird hier verheifsen, dafs die kostbaren Bäume des Libanon zum herrlichen Ausbau des Tempels dienen sollen : *καὶ ἡ δόξα τοῦ λιβάνου πρὸς σὲ ἥξει — δοξάσαι τὸν τόπον τὸν ἅγιόν μου.* — 2) Für die Bezeichnung des Tempels und gegen die Umgegend von Jerusalem spricht auch das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, wodurch allgemein zugestanden die Entweihung des Tempels bezeichnet wird. Ist es auch kaum zweifelhaft, dafs Christus die Worte der alexand. Uebersetzung *βδέλυγμα τ. ἐρημ.* vor Augen hatte, so zeigt doch auch die Verbesserung *ἐν τόπῳ ἁγίῳ* statt ihres *ἐπὶ τὸ ἱερὸν*, dafs er sich an die unter dem Volke recipirte nur in so weit anschlofs, als sie den Grundtext ohne wesentliche Entstellung wiedergab. Ist aber in der alex. Uebersetzung sowohl, wie im Grundtexte, vom Tempel die Rede, so kann man unter *τόπος ἅγιος* nicht etwas anderes verstehen, und zwar um so mehr, als unmittelbar auf das *ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ* die Hinweisung auf Daniel folgt. — 3) Für die Erklärung vom Tempel spricht auch die Beziehung auf das Vorige. Die äufsere Veranlassung hatte Jesus zu seiner Rede dadurch erhalten, dafs ihm die Jünger die Gebäude des Tempels zeigten, deren *ἐρήμωσις* er V. 2 beschrieben hatte, als die Jünger ihn fragten, wann dieses geschehen werde. Wenn nun hier, in genauerer Beziehung auf das Vorhergegangene, von einem Greuel der Verwüstung geredet wird, der an heiligem Orte stehen werde, so kann man unter dem heiligen Orte nur denjenigen verstehen, der früher als solcher bezeichnet worden ist.

Zu den Gründen, welche für unsere Erklärung sprechen, nach der die Verwüstung gerade so dem *inneren* Merkmal als angehörig bezeichnet wird, wie bei Lucas dem *äufseren*, kommen noch folgende : 1) Dafs an unserer Stelle von einer Entweihung des Tempels durch die Juden

die Rede ist, erhellt aus der bloſsen Hindeutung Jesu auf dieselbe. Spräche Daniel nicht von einer Entweihung durch die Juden, welche, wie wir aus Josephus erkannt haben, das שִׁקּוּצִים und das *βδέλυγμα* Daniels allgemein auf eine Verunreinigung des Tempels bezogen, so hätte er zur Vermeidung des Miſsverständnisses sich bestimmter ausdrücken müssen. Da dieses aber nicht geschehen ist, so muſs *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, welche Worte deutlich auf Daniel hinweisen, in dem bekannten Sinne genommen werden. 2) Unsere Erklärung findet auch eine Bestätigung in der Geschichte. Selbst Titus erkennt es an, daſs die groſsen Gräuel, wodurch das Heiligthum entweiht wurde, die Ursache der Zerstörung des Tempels und der Stadt waren. Josephus, der von diesem Gedanken durchdrungen ist, sagt z. B. de bello Judaico l. 4, 5. 2, p. 287, nachdem er den Tod wahrer Vaterlandsfreunde berichtet hat : *ἀλλ' οἶμαι κατακρίνας ὁ θεὸς ὡς μεμιασμένης τῆς πόλεως ἀπώλειαν, καὶ πυρὶ βουλόμενος ἐκκαθαρθῆναι τὰ ἅγια, τοὺς ἀντεχομένους αὐτῶν καὶ φιλοστοργοῦντας περιέκοψε.* 3) Für unsere Erklärung spricht die passende Parallelstelle Matth. 24, 28 : *ὅπου γὰρ ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί.* Christus will hier sagen : wo die Sünde ist, da stellt sich auch die Strafe ein. Die Einkleidung ist aus Job 39, 30 entnommen. Das *γὰρ*, worauf Fritzsche seine falsche Auffassung gründet, kann man so erklären : Christi Zukunft wird nicht in einem verborgenen Winkel erfolgen, sondern auf der ganzen Erde sichtbar sein. Denn wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler. Da nun aber Aas auf der ganzen Erde sein wird, so werden auch die Adler in ihrem ganzen Umkreise, nicht wie früher allein in Judäa, erscheinen. Es bezieht sich diese Stelle im Zusammenhange zwar zunächst auf das Weltgericht; aber doch nur so, daſs die ganz allgemein ausgesprochenen Worte dort speciell angewendet werden und eben wegen ihrer Allgemeinheit zugleich sich auf alle früheren Gerichte mitbeziehen, welche diesem

letzten zum Vorspiele dienen, wie denn der enge Zusammenhang zwischen den verschiedenen Erweisungen der göttlichen Gerechtigkeit schon aus der Verbindung hervorgeht, in welcher in der ganzen Rede Christi die Zerstörung Jerusalems mit dem Weltgerichte erscheint.

Vergleichen wir die Worte Daniels mit denen des Heilandes, so stellt sich eine Verschiedenheit heraus, indem jener mehr allgemein redet und den Tempel überhaupt in und nach dessen Tode als einen durch Götzendienst entheiligten und daher der Zerstörung geweihten darstellt. Dagegen dieser, dem es darauf ankam, seinen treuen Anhängern ein äufserlich wahrnehmbares Merkmal der nahe bevorstehenden Zerstörung zu geben (vgl. ὅταν ἴδητε), einen einzelnen Moment dieser Entheiligung hervorhebt, den nämlich, wo die bisher schon, aber unsichtbar, stattfindende, durch ein gerechtes Gericht Gottes, wie es sich stets im Grofsen und im Kleinen, bei dem Abfalle ganzer Völker und Einzelner wiederholt, in einer so furchtbaren Gestalt auch unter die äufseren Sinne treten sollte, dafs viele von denen, welche die Mithelfer der unsichtbaren Entheiligung waren, von Abscheu vor ihr ergriffen wurden, wie denn die Geschichte der Zeloten bei Josephus nur aus der Thatsache begreiflich wird, dafs das Verbrechen, wenn es seine höchste Stufe erreicht hat, immer in eine Art von Wahnsinn übergeht.

Im Wesentlichen übereinstimmend mit unserer Erklärung ist die von Lampe und weicht nur in der Auffassung des כְּנַף ab. Er versteht darunter nicht die Spitze des Tempels, sondern den Tempel selbst. Der Flügel soll nicht das Aeufsere, sondern das Beschützende und Bedeckende bezeichnen. Er beruft sich auf Stellen, worin, wie 2 Mos. 19, 14; 5 Mos. 32, 11. 12; Ps. 17, 8; 36, 8; Mal. 4, 2 die Hut Gottes über sein Volk unter dem Bilde des Schutzes dargestellt wird, welchen Adler oder andere Vögel ihren Jungen gewähren (vgl. a. a. O. S. 1010 ff.). Eine Parallele würde nach dieser Erklärung die Stelle

Kap. 11, 31 darbieten : „und sie entheiligen das Heiligthum, die Veste“; das כָּנָף würde dann nur der bildliche Ausdruck für das מָעוֹן *Veste* sein. Allein dieser Erklärung steht der Gebrauch des Singulars entgegen, weil überall, wo *Flügel* Bild des Schutzes ist, in den angeführten Stellen des A. T. und an den von Lampe aus griechischen und römischen Schriftstellern beigebrachten, der Natur der Sache angemessen der Plural steht. Lampe beruft sich zwar für seine Erklärung auf Ps. 91, 4 : בְּאֶבְרָתִי יָסֶךְ לָךְ; allein das hier gebrauchte collectivische אֶבְרָה bezeichnet *Gefieder* und darf daher nicht mit כָּנָף *Flügel* verwechselt werden. Auch ist nach dieser Auffassung der Ausdruck : *Gräuelflügel*, für : der Tempel, welcher, heilig gehalten, eine Schutzwehr sein würde, nun aber in einen Ort der Gräuel verwandelt ist, und daher nicht dem falschen Vertrauen entsprechen kann, welches das Volk fortwährend auf ihn setzt, sehr hart.

Nach Jahn l. c. p. 161 soll zu erklären sein : super alam abominationum, h. e. super abominabilem exercitum seditiosorum et latronum. Gegen diese Erklärung, in welcher eine gewisse Uebereinstimmung des Gedankens mit der von uns gegebenen sich findet, spricht aber, dafs der Singular כָּנָף nicht vom Heere gebraucht werden kann, weil der bildlichen Darstellung die Vergleichung des feindlichen Heeres mit einem Raubvogel zu Grunde liegt, der seine Flügel über seine Beute ausbreitet. Jes. 8, 8, worauf sich Jahn beruft, steht der Dual כְּנָפַיִם. Auch kommt אֲגַפִּים *alae* bei Ezechiel (12, 14; 17, 21; 38, 6. 9. 22; 39, 4) nur im Plural vor. Dieser findet sich auch in den von Gesenius zu Jes. 1, 335, und im thesaur. s. v. נָפַף beigebrachten Parallelen aus arabischen Schriftstellern, z. B. جَنَاح الخَيْل *der Flügel der Reiterei* (Arab. vita Tim. T. II, p. 22, Z. 3 ed. Manger). Gegen diese Erklärung vom Heere spricht auch das Verbum שָׁמֵם, indem dieses auf ein Gebäude als das zu zerstörende hinweist, ferner V. 26,

wo שִׁמָּמוֹת von den Ruinen der Stadt und des Tempels vorkommt, dem in unserem Verse das מְשֹׁמֵם als das agens und שֹׁמֵם als das patiens der Verwüstung entspricht. Eine specielle Beziehung auf den Tempel liegt auch in der Zusammenstellung der Verwüstung mit der Aufhebung des Opfercultus u. s. w.

Bertholdt, welcher in dem Grundgedanken von uns abweicht, bemerkt zu : *auf dem Flügeldache des Heiligthums wird der Gräuel der Verwüstung stehen :* „die Statue wird hier gemeint, welche Antiochus Epiphanes dem Jupiter Olympius auf dem Flügeldache aufstellen liefs“. Gegen diese Erklärung spricht aber, dafs von jener Aufstellung der Statue weder die ausführliche Relation (1 Makk. 2, 4 und 2 Makk. 6), noch Josephus etwas weifs. Auch bei den übrigen Städten Judas kommt nur die Errichtung von Altären, nirgends von Götzenstatuen vor. Hierzu kommt, dafs die Beziehung unserer Weissagung auf die Zeit des Antiochus Epiphanes nicht blofs unerweislich ist, sondern mehrere Gründe gegen sich hat. 1) Diese Erklärung ist schon wegen des Stat. construct. כְּנַף verwerflich. Die Auffassung Bertholdt's würde den Stat. absol. כָּנָף fordern. 2) Auch gestattet es die hebräische Grammatik nicht, שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם *Gräuel der Verwüstung* zu übersetzen, da das Particip מְשֹׁמֵם in Piel causative Bedeutung hat und nicht *Verwüstung* bedeuten kann. Er beruft sich zwar zur Begründung seiner Erklärung auf die Form מְכַסֶּה eine *Decke* und מְחָעֵב eine *Abscheulichkeit*. Allein מְרַחֵעַב kommt nicht in der ihm beigelegten, sondern nur als Particip in Piel in transitiver Bedeutung vor, vgl. zu Jes. 49, 7, und das Part. Piel מְכַסֶּה ist kein Abstractum und bezeichnet eigentl. *Bedeckendes*. Was Ewald S. 237 von der Form das Part. Kal bemerkt : „Sie kann zwar als Neut. partic. auch auf Sachen übertragen werden — aber nie subst. abstracta bilden“, gilt noch mehr von dem Part. Piel, welches, wie überhaupt die Participien der abgeleiteten Conjugationen, sich näher an seinen Ursprung hält,

als das Particip Kal. Wäre aber auch diese Auffassung überhaupt zulässig, so dürfte sie doch hier schon wegen des offenbaren Gegensatzes des מְשֹׁמֵם zu dem שֹׁמֵם, als des agens zu dem patiens, nicht angewandt werden, und zwar um so weniger, da dieser Gegensatz auch sonst bei Daniel, vgl. 11, 31 mit 12, 11, vorkommt. Hierzu kommt ferner, dafs nach der Bertholdt'schen Auffassung nicht der Stat. absol. שִׁקּוּצִים, sondern שִׁקּוּצֵי im Stat. construct. stehen müfste. Es kann im Hebräischen jener Mangel der Nomina composita nicht nur durch die Verbindung zweier Nomina im Stat. const., sondern auch durch die Nebeneinandersetzung im Stat. absol. ersetzt werden, wie z. B. יֵין תִּרְעֵלָה *Taumelwein* (Ps. 60, 5) und אֱלֹהִים צְבָאוֹת *Heerschaarengott* (Ps. 80, 15), עֲנִוַּה־צֶדֶק *Mildegerechtigkeit* (Ps. 45, 5), — in welchem Falle die Aussprache die fehlende grammatische Bezeichnung der engen Zusammengehörigkeit ersetzte, — aber diese Verbindung findet dann nur bei solchen nominibus statt, deren Bedeutungen zusammen in einen Begriff verschmolzen werden sollen, während die Bezeichnung durch den Stat. constr. viel weiter ist und jede Art von Beziehung des einen Nomens auf das andere anzeigt. Eine solche Verschmelzung kann aber hier bei den Gräueln und der Verwüstung gar nicht angenommen werden.

Hitzig, der a. a. O. S. 150 diese Worte mit dem Folgenden verbindet, übersetzt: שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם durch *Verwüstungsgräuel* und beruft sich auf אֲדֹנִים קָשֶׁה *harter Herr* (Jes. 19, 4), weil auch hier ein Nomen im Plural mit dem Adjectiv im Singular verbunden sei. Allein dieses Beispiel kann nicht für die Richtigkeit der Uebersetzung: „und über die Spitze des Verwüstungsgräuels, und bis u. s. w. wird es sich ergiefsen", zum Beweise, dafs überhaupt *jeder* Plural für den Singular stehen könne, angeführt werden. Es ist dieses nur bei denjenigen Nominibus der Fall, bei welchen die Pluralform zur Bezeichnung des Abstractums dient und die Sache nicht zugleich auch eine Betrachtung

als Abstractum zuläfst, wie אֱלֹהִים, אֲדֹנִים, בְּעָלִים, indem die ersteren beiden geradezu in der Bedeutung : *Macht* und *Herrschaft* stehen, vgl. Ewald, S. 641. Wollte man hiernach das שִׁקּוּצִים, was nie anders, wie als wirklicher Plural vorkommt, erklären, so könnte man nur übersetzen : *verwüstende Gräuel-* oder *Götzenschaft.* Aber die todten Götzen des Antiochus Epiphanes können nicht als Urheber der Verwüstung betrachtet werden. Dafs die Uebersetzung : „über den Flügel oder die *Spitze* der verwüstenden Gräuelschaft", keinen angemessenen Sinn giebt, ist einleuchtend. Mit der Erklärung Bertholdt's ist auch die falsche Auffassung des כָּלָה וְנֶחֱרֶצֶת, so wie des תִּתַּךְ und des שֹׁמֵם unzertrennlich verbunden. — Auberlen z. d. St. übersetzt den zweiten Theil unseres Verses : *und ob des verwüstenden Gipfels von Gräueln und bis zur Gerichtsvollendung, der festgesetzten, wird es über das Verwüstete triefen.* Er verbindet nach dem Vorgange von Ewald u. A. מְשֹׁמֵם als Adjectiv mit כָּנָף. Als Gründe für diese Auffassung führt er 1) die Analogie von הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם 11, 31, vgl. 12, 11 an, und 2) den Umstand, dafs so die überflüssige Wiederholung des schon V. 26 Gesagten vermieden werde, und 3) dafs so die Uebersetzung *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* (LXX, Matth. 24, 15) vermieden werde. Allein diese Gründe sind ohne Beweiskraft. Denn daraus, dafs 11, 31 מְשֹׁמֵם ein Adjectiv zu הַשִּׁקּוּץ ist, folgt nicht, dafs jenes mit כָּנָף zu verbinden ist. Der Unterschied besteht hier schon darin, dafs מְשֹׁמֵם *verwüstend, Verwüster* nicht mit שִׁקּוּץ, sondern כָּנָף verbunden wird. Gegen diese Erklärung spricht, dafs כָּנָף zwar vom Zipfel des Kleides und vom Ende der Erde vorkommt, aber in keiner Stelle das Aeufserste, Furchtbarste der Vergehen und Gräuel bezeichnet, und Matth. 4, 5 die Zinne des Tempels *πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* genannt wird. V. 27 enthält keine einfache Wiederholung von V. 26, wo von einer blofsen Zerstörung der Stadt und des Heiligthums die Rede ist, sondern verkündigt eine völlige und bleibende. Die

Uebersetzung der LXX *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* und Matth. 24, 15 kann nicht zum Beweise dienen, da sie nicht wörtlich ist und unsere Uebersetzung auch den bei Matth. angegebenen Sinn enthält. Da Matth. 24, 15 vom Gräuel der Verwüstung an heil. Stätte die Rede ist, so spricht dieses vielmehr dafür, כָּנָף von der Zinne des Tempels zu erklären.

Bei Uebersetzung und Erklärung der letzten Worte : וְעַד־כָּלָה וְנֶחֱרָצָה תִּתַּךְ עַל־שֹׁמֵם findet sich wieder eine Verschiedenheit bei den Gelehrten. Nach unserer Auffassung sind sie zu übersetzen : *und zwar bis Vollendetes und Abgeschnittenes triefen wird über den Verwüsteten* oder *das Verwüstete.* Theodotion giebt diese Worte wieder : *καὶ ἕως τῆς συντελείας καίρου συντελεία δοθήσεται ἐπὶ ταῖς ἐρήμωσιν;* de Wett. : *bis dafs Verderben und Vernichtung sich ergiefset auf den Verwüster;* Ew. : *doch bis Untergang und Entscheidung sich auf das Furchtbare ergiefst!* Dathe : *quae vastatio et destructio istorum locorum erit aeterna;* Maurer : *et quidem (et durabit quidem ista calamitas) donec exitium et quidquid poenarum decretum est, se effundet super vastatorem;* v. Lengerke : *et quidem usque ad consummationem (irae divinae,* 8, 19) *et usque dum poena decreta se effundet super vastatorem;* Rosenm. : *et (s. tum vero) usque ad consummationem et hanc praecisam effundetur s. v.* Um zum richtigen Verständnifs dieser so verschieden erklärten Worte zu gelangen, wird es nöthig sein, die Bedeutung der einzelnen Worte näher zu bestimmen. — Was zuerst das עַד betrifft, so sind die alten Uebersetzer und fast alle neuere Ausleger darüber einverstanden, dafs es nicht, wie Dathe meint, *aeternitas,* wie Ps. 9, 6. 19; 10, 16; 19, 10; 21, 5; 45, 7, sondern *bis* bedeutet, wie es auch die Masorethen durch die Verbindung mit כָּלָה deutlich zu erkennen geben. — Das כָּלָה nehmen die Ausleger und Lexicographen gewöhnlich in der Bedeutung : *Vollendung,* die hier die vollendete Vertilgung bezeichnen soll. Da כָּלָה ein Femininum vom Adjectiv כָּלֶה, wie יָפָה Fem. von יָפֶה *schön* ist, so erregt gegen jene Annahme schon

die Form des Wortes Verdacht. Das Masculinum כָּלֶה kommt 5 Mos. 28, 32 in der Bedeutung : *schmachtend, deficiens, tabescens* vor. Der Form כָּלֶה von den Verbis ל״ה entspricht die Form der regelmäfsigen Verba קָטֵל, welche immer Adjectiva intransitiven Begriffs (vgl. דָּשֵׁן *fett*, יָבֵשׁ *trocken*), nie Abstracta, am wenigsten solche intransitive Begriffe bildet, vgl. Ewald S. 231. 422 und Gesen. Lehrgeb. §. 120, S. 486 f. Was die Form fordert, bestätigt auch der Sprachgebrauch. Wo כָּלָה als Femin. vorkommt, bezeichnet es beständig *Vollendetes.* Deutlich ist diese Bedeutung Zeph. 1, 18, wo das כָּלָה mit einem anderen Particip verbunden wird : כִּי כָלָה אַךְ־נִבְהָלָה יַעֲשֶׂה אֵת כָּל־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ *denn Vollendetes, nur Furchtbares thut er (Jehova) mit allen Bewohnern des Landes.* Nicht weniger deutlich sind Jes. 10, 23; 28, 22, wo das כָּלָה ebenfalls mit einem anderen Participium verbunden ist. Die öfters vorkommende Redensart : עָשָׂה כָלָה (Nah. 9, 31; Jerem. 4, 27; 5, 18; 30, 11; 46, 28; Ezech. 11, 13; 20, 17) ist nicht zu übersetzen : *zur Vollendung*, sondern *zu einer* oder *zu einem Vollendeten machen.* So heifst es Jer. 46, 28 : „denn Vollendetes will ich thun unter allen Völkern, dich aber will ich nicht zur Vollendeten machen“. 1 Mos. 18, 21 heifst es : „Ich will doch herabsteigen und sehen, ob sie nach dem Geschrei, das zu mir kommt, עָשׂוּ כָלָה *Vollendetes machen* oder nicht, will ich wissen“. Hier ist entweder zu erklären : ob sie die Sünde vollendet gemacht haben, mit Beziehung auf den vorhergehenden Vers : „Das Geschrei Sodoms und Gomorrhas ist sehr grofs, und ihre Sünde ist sehr schwer“, oder : ob sie's vollgemacht, ob sie's aufs Aeufserste getrieben haben. — Da die Vollendung sich auf den Beschluſs und auf die Ausführung beziehen kann, sowie dieses mehrere Stellen darthun, so fragt sich, welche Vollendung hier genannt sei. Von der Vollendung des Beschlusses kommt das Verbum כָּלָה öfters vor. So z. B. 1 Sam. 20, 7, wo es heifst: „wenn er, Saul, zürnen wird, so wisse, כִּי־כָלְתָה הָרָעָה מֵעִמּוֹ, *daſs das Böse voll-*

endet ist von seiner Seite, dafs er den festen Beschluſs zur Ausführung gefaſst hat". Ebenso V. 9. 1 Sam. 25, 17 : „und nun bedenke und siehe zu, was du thust, כִּי־כָלְתָה הָרָעָה אֶל אֲדֹנֵינוּ וְעַל־כָּל־בֵּיתוֹ, *denn fest beschlossen ist das Böse für unseren Herrn und über sein ganzes Haus*". Esth. 7, 7 : „Denn Haman sah, כִּי־כָלְתָה אֵלָיו הָרָעָה מֵאֵת הַמֶּלֶךְ *daſs ihm fest beschlossen sei das Böse vom König*". Diese Stellen lassen darüber keinen Zweifel, daſs das *Vollenden* nicht nur im Allgemeinen vom Beschlusse gebraucht wird, sondern daſs es durch den Sprachgebrauch speciell auf den vollendeten Beschluſs, Jemanden Leid zuzufügen, beschränkt wurde. Weshalb es in bonam partem nie vorkommt, vgl. noch Sprüchw. 22, 8 und Schultens z. d. St. — Daſs auch das Adjectiv כָּלָה zur Bezeichnung eines vollendeten Beschlusses gebraucht wird, beweist 1 Sam. 20, 33 : „und Jonathan erfuhr, כִּי־כָלָה הִיא מֵעִם אָבִיו לְהָמִית אֶת־דָּוִד, *daſs ein fester Beschluſs es sei von Seiten seines Vaters, den David zu tödten.* Daſs nun das כָּלָה auch an unserer Stelle auf ein Vollendetes, dem Beschlusse, nicht der Ausführung nach, zu beziehen sei, dafür spricht 1) die Zusammenstellung mit einem anderen, die Festigkeit und Unwiderruflichkeit des den Beschluſs bezeichnenden Wortes; 2) das חָתַךְ, welches nie von der Vernichtung selbst, sondern stets von der Ursache der Vernichtung, der göttlichen Strafsentenz oder dem Zorne vorkommt; 3) die Vergleichung von Jes. 28, 22, wo das ebenso wie hier verbundene כָּלָה וְנֶחֱרָצָה als Object des Hörens bezeichnet wird : „Vollendetes und Abgeschnittenes hörte ich von Jehova, dem Allmächtigen".

Die völlige Uebereinstimmung der Verbindung beider Wörter an unserer Stelle und an den beiden des Jesaias, welche Paulus Röm. 9, 27 und nach ihm Vitringa in dem von uns angegebenen Sinne faſst, macht es höchst wahrscheinlich, daſs sie in dieser Verbindung einen terminus technicus judicialis bildeten und das feste und unwiderrufliche Endurtheil bezeichneten; wo man denn nicht

nothwendig hat, mit Hitzig eine Entlehnung des Daniel von Jesaia anzunehmen, und wo sich auch die wörtliche Uebereinstimmung der beiden Stellen des Jesaia leichter erklärt.

Nach unserer Auffassung stehen die Worte : וְעַד כָּלָה וְנֶחֱרָצָה mit dem Vorhergehenden in Verbindung und sind nicht : *bis zur Vollendung und bis zum Gerichte wird es triefen*, wie viele Ausleger diese Worte als unabhängigen Satz fassen, sondern mit dem Vorhergehenden in Verbindung stehend : „über den Gräuelflügel kommt der Verwüster, *und zwar bis Vollendetes* u. s. w. triefen wird u. s. w.“ zu übersetzen. Für diese Verbindung spricht schon die richtige Erklärung von כָּלָה וְנֶחֱרָצָה. Denn wenn dieser nur den Beschluſs, die Finalsentenz, im Gegensatze zu den früher beschlossenen geringeren Züchtigungen bezeichnen soll, so kann das עַד nicht der terminus ad quem des Triefens sein. Mit dem Endausspruch soll die göttliche Strafe keineswegs aufhören, soudern die furchtbarste Aeuſserung derselben nun erst ihren Anfang nehmen. Für unsere Erklärung spricht noch, daſs nach derselben das תִּתַּךְ sein ganz natürliches Subject, die Finalsentenz, erhält, welche selbst als herabtriefend gesetzt wird, weil bei Gott Beschluſs und Ausführung in einen Moment zusammenfallen, gerade so, wie es V. 11 heiſst : „da ergoſs sich über uns der Fluch und der Schwur, welcher geschrieben steht im Gesetze Moses“, wie Mal. 2, 2 gesagt wird : „ich sende auf euch den Fluch“, und wie Sach. 5, 4 die mit dem Fluche beschriebene Rolle zu dem Hause des Diebes und Meineidigen kommt und es zerstört. Wird der Satz selbstständig aufgefaſst, so muſs man das תִּתַּךְ als impersonaliter stehend nehmen, wie es nie vorkommt, und um so weniger hier genommen werden kann, da es V. 11 mit einem bestimmten Subjecte verbunden ist. Daſs das ו öfters bei einer weiteren Verbindung statt einer engeren erklärend steht, geht schon aus וּבְצוֹק V. 25, ferner aus Dan. 1, 3; Jes. 57, 11; Jer. 15, 13; Klagl. 3, 26; Am. 3, 11;

4, 10; Pred. 8, 2 u. a. hervor. Vgl. Ewald S. 654; Gesen. Lehrgeb. S. 845. In dieser Bedeutung steht auch *καὶ* Joh. 1, 16, siehe Winer S. 367. — Nach Bertholdt soll עַד *endlich* bedeuten, allein diese Bezeichnung findet sich nirgends. — Das Particip Niphal נֶחֱרָצָה (von חָרַץ *schneiden, einschneiden, abschneiden, scheiden, entscheiden*), bezeichnet *Abgeschnittenes, Bestimmtes, Beschlossenes.*

Das Verbum נָתַךְ *sich ergieſsen, herabflieſsen, herabtriefen* bezeichnet ursprünglich den *natürlichen* Regen (2 Mos. 9, 23; 2 Sam. 21, 10; Job 3, 24), dann metaphorisch den göttlichen *Zorn* (42, 18; 44, 6; 2 Chron. 12, 7; 34, 25), den *Fluch* (Dan. 9, 11). Der Prophet spielt hier an auf die Zerstörung von Sodom und Gomorrha als Typus aller zukünftigen vernichtenden Gerichte Gottes. Durch einen wunderbaren (*übernatürlichen*) Regen erfolgte aber (vgl. 1 Mos. 19, 21 : „und Gott lieſs regnen über Sodom und Gomorrha Feuer und Schwefel“) der Untergang jener Städte. Bei Schilderungen göttlicher Strafgerichte über die Gottlosen liegt jene Stelle der Genesis oft zu Grunde. Dahin gehören Ps. 11, 6 : „Gott wird regnen lassen über die Gottlosen Stricke (Fesseln, nach Anderen Blitze), Feuer und Schwefel“; Ezech. 38, 22 : „Feuer und Schwefel will ich regnen lassen über ihn“. Zu diesen der unserigen näher verwandten Stellen gehören auch 2 Chron. 34, 21 : „groſs ist der Grimm (eig. Gluth) Jehovas, welche auf uns sich ergossen hat (נִתְּכָה בָנוּ), weil unsere Väter nicht beobachtet haben das Wort Jehovas, daſs sie thaten nach Allem, was geschrieben steht in diesem Buche“. 12, 7 : „Und meine Zornesgluth wird nicht herabtriefen (תִּתַּךְ), über Jerusalem“; Jerem. 7, 20 : „Siehe, mein Zorn und meine Gluth werden ausgegossen (נִתֶּכֶת) auf diesen Ort, über (wie an unserer Stelle) Mensch und Vieh und über Bäume des Feldes und über Früchte der Erde, und sie brennt und verlöscht nicht“; 42, 18 : „wie sich ergossen hat (נִתַּךְ) mein Zorn und meine Gluth über die Bewohner Jerusalems, so wird herabtriefen (תִּתַּךְ) meine

Gluth über euch, da ihr nach Aegypten kommt"; 44, 6 : „Es ergiefst sich meine Gluth und mein Zorn (vgl. Jes. 42, 25 das חֲמָה אַפּוֹ als nomen compos. *seine Zornesgluth*) und brennt in den Städten Judas, und in den Strafsen Jerusalems, und sie werden zur Ruine und zur Oede", vgl. noch Nah. 1, 6; Thren. 2, 4; Jes. 42, 25. Man ersieht aus diesen Parallelstellen, dafs der Gluthregen des göttlichen Zornes die gebräuchliche Bezeichnung war für die Gerichte, welche den Untergang des Bundesvolkes herbeiführten, so gewöhnlich, dafs sie selbst in der historischen Prosa vorkam. Daniel, der selbst als Zeitgenosse einen solchen Gluthregen bei der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer erlebt hatte (vgl. V. 11), der eben vorher für die Wiederherstellung der Brandstätte gebeten, erhält hier von Gabriel die Mittheilung, dafs, wenn sie wiederhergestellt worden, und von Neuem die Strafe Gottes noch furchtbarer wie früher über sich herbeigerufen, ein neuer Gluthregen sie wieder in Trümmer und Asche verwandeln wird. Da der Ausdruck die gänzliche Vernichtung bezeichnet, so kann schon deswegen nicht an die makkabäischen Zeiten gedacht werden. Dieses haben auch mehrere Ausleger erkannt, weshalb die neueren makkabäischen Ausleger das שֹׁמֵם activisch nehmen, um die Zornesgluth von dem Bundesvolke auf die Feinde abzulenken. Sie übersetzen daher : *über den Verwüster*, wobei sie schon unter den jüdischen Auslegern, welche jedoch einstimmig die Beziehung der Weissagung auf die Zerstörung durch die Römer festhalten, ihre Vorgänger haben. Abarbanel erklärt : „Praeterea desolationis meminit adhuc venturae super ipsas gentes, quae et ipsa erit usque ad perditionem". Diese sprachwidrige Erklärung zeigt, dafs man sich nicht zu helfen wufste, und ihre Widerlegung liefert uns daher ein Selbstzeugnifs der rationalistischen Erklärer für die Unhaltbarkeit ihrer Auslegung. Das Zeitwort שָׁמֵם hat, wie schon oben bemerkt wurde, stets eine intransitive und nie eine transitive Bedeutung

verwüsten. Alle für die transitive Bedeutung angeführten Stellen sind ohne Beweiskraft und werden unrichtig gefafst. Dahin zählt man Ezech. 36, 3, wo man das יַעַן שַׁמּוֹת (vgl. über die Infinitivform Ewald, S. 473) gewöhnlich durch : *propterea, quod devastant res* übersetzt. Es ist aber zu übersetzen : „weil ihr verunreinigt seid und weil man nach euch eifrig trachtet, dafs ihr ein Besitzthum werdet den Heiden". Die Richtigkeit dieser Uebersetzung erhellt aus V. 4, wo ebenfalls als Ursache der thätlichen Bezeugung des göttlichen Mitleidens zuerst die Verwüstung durch die Chaldäer, dann das Leid angeführt wird, welches die Elenden von den übermüthigen Nachbarn zu erdulden hatten, wie dann beides in den gleichzeitigen Klagen durchgängig vorkommt. Dem שַׁמּוֹת entspricht genau das : *die verwüsteten Trümmer,* חָרְבוֹת שְׁמֵמוֹת, und : *die verlassenen Städte.* In der ganzen Weissagung wird den umwohnenden Völkern niemals die Verwüstung des Landes Israel Schuld gegeben, immer nur grausamer Hohn und Plünderung. Die Verwüstung erscheint in derselben stets als die durch die Chaldäer herbeigeführte. — Eine zweite Stelle, die man zum Beweise einer transitiven Bedeutung anführt, ist Dan. 8, 13, wo das הַפֶּשַׁע שֹׁמֵם heifsen soll : *Gräuel der Verwüsters.* Dafs diese Erklärung grammatisch unzulässig sei, haben auch Gesenius und Winer dadurch anerkannt, dafs sie dafür פֶּשַׁע הַשֹּׁמֵם substituiren. Wir haben aber bereits oben gezeigt, dafs man erklären müsse : wie lange währt das Gesicht, das Beständige (der heil. Cultus) und die Sünde (das Bundesvolk als die leibhaftige Sünde, vgl. ähnliche Personificationen Sach. 5, 8, wo das israelitische Volk als ein Weib, die Gottlosigkeit, personificirt erscheint, und auch Mal. 1, 4) als verwüstet. Die passive Erklärung des שֹׁמֵם fordert schon das הַתָּמִיד. Das : „wie lange dauert das Beständige", kann, da von der Dauer der Aufhebung desselben nach dem Contexte die Rede ist, nicht anders heifsen als : „wie lange dauert das Beständige als ein Verwüstetes", gerade so wie in dem

parallelen und erklärenden Satze das מְרֻמָּם ebenso zu beiden, zu dem קֹדֶשׁ, entsprechend dem הַתָּמִיד und zu dem צָבָא *Heer*, Bezeichnung des Bundesvolkes, entsprechend dem הַפֶּשַׁע, gehört. Endlich beruft man sich noch auf Dan. 12, 11 : „und von der Zeit an, dafs das Beständige weggenommen wird וְלְהָסִיר שִׁקּוּץ שֹׁמֵם", was man mit Rosenmüller übersetzt : „und dafs der verwüstende Gräuel gegeben wird", so dafs die Worte noch mit zur Bestimmung des terminus a quo gehören. Diese Erklärung hat aber die Schwierigkeit, dafs nach ihr der terminus ad quem ganz fehlt, und dafs das „sie geben den Gräuel als einen verwüstenden מְשֹׁמֵם", einen Gegensatz enthält. Man kann daher nicht umhin, die Worte als Bezeichnung des terminus ad quem zu nehmen : von der Zeit an, da das Beständige weggenommen worden, und nach der Zeit hin, da man den Gräuel giebt als einen verwüsteten, da der Gräuel, welcher früher als Urheber der Verwüstung, als dieselbe nach dem Gesetze der Vergeltung nach sich ziehend, aufgestellt worden, nun selbst verwüstet, und, wie es in der Parallelstelle 8, 14 heifst, das Heiligthum gerechtfertigt wird. Für diese Auffassung spricht auch V. 7, wo ebenfalls das לְ als Bezeichnung des terminus ad quem steht. Das Gesagte mag genügen zum Beweise, dafs man שֹׁמֵם, da es im Gegensatze zu מְשֹׁמֵם steht und שָׁמֵם intransitive, dagegen Poel causative Bedeutung hat, nicht durch *Verwüster* übersetzen darf.

Nachträgliche Erläuterung einiger Dan. 9, 24—27 betreffenden wichtigen Punkte.

Unserem Commentar über Daniel 9, 24—27 lassen wir noch Einiges über einige Punkte folgen, welche in demselben nicht füglich ausführlich besprochen werden konnten. Die Punkte betreffen 1) die Bestimmtheit der Zeitangaben, 2) den terminus a quo und 3) den terminus ad quem der 70 Wochen; 4) die Uebereinstimmung von

Weissagung und Erfüllung in Bezug auf die Entfernung des terminus a quo von dem terminus ad quem; 5) die letzte Woche und ihre Hälfte und 6) die Erklärungen der nichtmessianischen Ausleger. Diesen Punkten lassen wir 7) eine kurze Zusammenstellung der Gründe, die für die messianische Erklärung sprechen, folgen. Vgl. dazu besonders Hengstenb., Christol. (2. Aufl.) III, 1, S. 137 ff.

1) Ueber die Bestimmtheit der Zeitangaben.

Sehen wir auf die Geschichte der Erklärung dieser Stelle, so finden wir bei den älteren Auslegern, sowohl jüdischen als christlichen, darin eine Uebereinstimmung, dafs die kleineren Zeiträume, worin die 70 Wochen eingetheilt werden, genau bestimmt und begrenzt sind. Selbst diejenigen Ausleger und Chronologen, welchen die historische Nachweisung schwer wurde, liefsen doch ihre Ueberzeugung, dafs der Prophet höhere Belehrungen über die Zukunft, und zwar bestimmte Zeitangaben mittheile, nicht fahren. In neuerer Zeit haben aber mehrere Ausleger, wie Coccejus, Bertholdt u. A., die chronologische Genauigkeit bestritten und ihre Ansicht durch die unten angeführten Gründe zu beweisen gesucht. Es lassen sich dieselben aber als nichtige nachweisen.

1) Für die Bestimmtheit sprechen zunächst die übrigen chronologischen Angaben des Daniel Kap. 8, 1. 14; 12, 7. 11. 12, wo die Angaben über die makkabäische Zeit nicht blofs nach Jahr, sondern selbst nach Tagen genau sind. Kap. 4, 31 wird die Zeit des Wahnsinnes Nebucadnezars chronologisch genau angegeben. Es mufs zwar die Länge des Zeitmafses erst durch die Erfüllung bestimmt werden, aber es wird doch die bestimmte Zeit angegeben.

2) Auch spricht für die Bestimmtheit der chronologischen Angaben die genaue Beziehung auf die 70 Jahre des Jeremias. Dafs selbst Daniel die 70 Jahre des Jerem. für ganz bestimmt hielt, zeigt schon sein Gebet im 69. Wäre man auch vor der Erfüllung darüber in Zweifel ge-

wesen, so würde es doch durch dieselbe aufser Zweifel gesetzt sein. Das erste Jahr des Cyrus ist gerade 70 Jahre von dem terminus a quo des Jeremias, dem vierten Jahre des Jojakim entfernt, welches das erste der Mitregentschaft Nebucadnezars ist. Vgl. Hengstenberg's Beiträge zur Einleit. ins A. T., Bd. I, S. 182.

3) Dafs die chronologischen Angaben bestimmt seien, geht auch aus den Merkmalen der Weissagung selbst hervor. Dafs dieses schon durch den Ausdruck נֶחְתָּךְ angedeutet werde, haben wir bereits oben gezeigt. Die abgegrenzten Ereignisse bezeichnen den terminus a quo und den terminus ad quem. Es wird der ganze Zeitraum von 70 Wochen nicht nur in drei Theile von 7, 62 und 1 Woche getheilt, sondern auch die letztere wieder in zwei gleiche Hälften. Könnte etwa nachgewiesen werden, dafs diese alle Zeichen chronologischer Bestimmtheit an sich tragende Weissagung nicht erfüllt worden wäre, so hätte Gott selbst Veranlassung gegeben, an seiner Offenbarung zu zweifeln.

4) Wäre die Sache durch die angeführten Gründe nicht völlig entschieden, so würde die Erfüllung den Ausschlag geben, und eine Erklärung, welche diese auf ihrer Seite hätte, müfste als die richtige angenommen werden. Die Bestimmtheit kann aber natürlich nicht über die in der Sache selbst liegenden Grenzen hinausgehen und deshalb in ihrem vollen Umfange nur bei denjenigen Angaben stattfinden, welche, wie die meisten unserer Weissagung, in eine genau bestimmte Zeit fallen. Bei denjenigen Begebenheiten, welche nicht in ein Zeitmoment fallen, wie die Vollendung der Erbauung der Stadt und die subjective Aneignung der durch Christus erworbenen Heilsgüter, kann offenbar die Bestimmtheit der Weissagung nicht gröfser sein als die Bestimmtheit der Geschichte. Die Frage, warum erst bei Daniel chronologische Bestimmungen, namentlich die über die Zeit der Ankunft Christi und seines Todes, vorkommen, kann man mit ziemlicher Sicherheit dahin beantworten, dafs Gott, der Alles mit

Weisheit ordnet, die Zeit Daniels gewählt hat, weil die Chronologie von dieser Zeit an durch die ihr zu Gebote stehende Vergleichung mehrfacher Aeren und zahlreicher Schriftsteller bei verschiedenen Völkern auf sicheren Fundamenten ruht. Was nun die Behauptung mehrerer neuerer Ausleger betrifft, dafs die chronologischen Bestimmungen eine objective Unbestimmtheit hätten, so lassen sich die dafür angeführten Gründe als unzulässige nachweisen. Berth. giebt S. 610 nämlich folgende an: 1) „Es ist offenbar, dafs das gebrauchte Zeitmafs der שָׁבֻעִים hauptsächlich wegen der Gleichförmigkeit mit dem Zahlwort שִׁבְעִים in den beiden Jeremianischen Prophetien gewählt ist. 2) Es ist fernerhin klar, dafs die Zahl dieser שָׁבֻעִים aus keinem anderen Grunde auf 70 angegeben ist, als weil die absolut nothwendige Gleichheit mit den 70 Jahren des Jeremias diese Zahl forderte und jede andere ausschlofs". Wir haben allerdings selbst oben in unserm Commentar anerkannt, dafs die 70 Wochen der Wiederherstellung in genauer Beziehung zu den 70 Jahren der Zerstörung stehen; aber hieraus folgt nur, dafs der terminus a quo so gewählt ist, dafs eine solche Beziehung genau mit dem Erfolge übereinstimmte. Denn es zeigt gerade die Verschiedenheit des terminus a quo der 70 Wochen von dem terminus ad quem des Jeremias, dafs die Zeit genau bestimmt werden sollte. 3) Was ferner die Bemerkung des Coccejus betrifft, „dafs es nicht glaublich sei, dafs Gott den Glauben von der Chronologie habe abhangen lassen wollen", so ist sie schon deswegen unzulässig, weil nach der ihr zu Grunde liegenden Ansicht folgen würde, dafs auch jede Uebersetzung der heiligen Schrift inspirirt sein müsse und dafs alle historischen Forschungen über die Canonicität der biblischen Schriftsteller unnütz seien. Dieser Grund des Coccejus würde nicht nur gegen unsere Weissagung, sondern gegen alle übrigen chronologisch bestimmten gelten. Könnte aber nur eine derselben als vorhanden nachgewiesen werden, so wäre zugleich dar-

gethan, dafs er auf unrichtiger Voraussetzung beruhen müfste. Alle äufseren Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums sind auf selbstständige Weise nur demjenigen erkennbar, der die zu ihrer Prüfung nothwendigen Kenntnisse besitzt, welche aber durch den nicht stattfinden kann, welcher sich derselben nicht erfreut.

2) Der terminus a quo der 70 Wochen.

Da wir bei der Erklärung der Weissagung 9, 24—27 bereits gezeigt haben, dafs den terminus a quo nicht der Anfang des Aufbaues Jerusalems überhaupt oder der Erlafs des Edictes des Cyrus, sondern der Anfang ihrer vollendeten Wiederherstellung nach ihrem alten Umfange und ihrer alten Würde bildet, so liegt uns jetzt noch ob, geschichtlich zu ermitteln, in welches Jahr dieses Datum fällt (31). Müfste man denjenigen Auslegern beistimmen, welche annehmen, dafs Daniel von dem Anfange des Aufbaues Jerusalems weissage, so müfste der terminus a quo offenbar in das erste Jahr der Herrschaft des Cyrus über Babylonien gesetzt werden. Denn wäre nicht schon unter Cyrus mit der Wiederherstellung Jerusalems der Anfang gemacht worden, so hätte ein Theil des zurückgekehrten Volkes unter Zelten oder unter freiem Himmel wohnen

---

(31) Ueber den terminus a quo finden wir ganz verschiedene Ansichten bei den Gelehrten. Tirinus hat die wichtigeren Ansichten zusammengestellt. Nach denselben zählen: 1) Lyranus, Vatablus u. A., den Juden folgend, vom 4. oder 11. Jahre des Zedekia; 2) Hippolytus vom 20. Jahre des Exils; 3) Origenes und Tertullian von dem der Herrschaft des Cyrus vorhergehenden Jahre; 4) Clemens von Alexandrien und Mariana vom 1. Jahre des Cyrus und Darius des Meders; 5) Eusebius und Cyrillus von Jerusalem vom 2. Jahre des Darius Hystaspis; 6) Sulpitius Severus und Scaliger von Darius Nothus; 7) Cornel. a Lapide, Lilienthal, Stollberg u. A. vom 7. Jahre des Artaxerxes Langhand, wegen Dan. 7, 7 ff.; 8) Suarez u. A. vom 32. Jahre des Artaxerxes; 9) Tirinus vom 23. Jahre des Artaxerxes, wo die Einweihung der Stadt gefeiert wurde, Neh. 12.

müssen und es wäre dann auch die Verkündigung des Jesaia 45, 13, dafs Cyrus Jerusalem wieder bauen werde, falsch. Dafs man sogleich nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exile mit der Wiederherstellung Jerusalems den Anfang machte, darüber lassen weder die Bücher Esra und Nehemia, noch die nachexilischen einen Zweifel. Wäre aber der Anfang der Wiederherstellung Jerusalems vom ersten Jahre des Cyrus (536 v. Chr.) zu datiren (32), so wäre auch der Messias, von welchem Daniel spricht, nicht Christus, indem dieser Zeitzwischenraum 490 Jahre weit übersteigt. Ist aber in der 70. Jahrwoche von der Ermordung Christi die Rede, so kann der terminus a quo weder das erste Jahr des Cyrus, noch das zweite Jahr des Darius Hystaspis (520 v. Chr.) (33), noch endlich das 7. Jahr des Artaxerxes (34) sein. Spricht aber der Prophet von einer völligen Wiederherstellung Jerusalems in den früheren Zustand, so mufs der terminus a quo in das 20. Jahr des Artaxerxes (454 v. Chr.) gesetzt werden, weil bis dahin die frühere Stadt Jerusalem ein offenes, spärlich bewohntes, allen Unbilden der Nachbarn ausgesetztes Dorf war. Anfänglich glichen die Häuser mehr Hütten, die man nach dem Brande einer Stadt zur ersten Zuflucht gegen Regen und Wind aufbaut.

Es fragt sich nun, ob historisch erwiesen werden könne, dafs Jerusalem bis zur Zeit des 20. Regierungsjahres des Artaxerxes mehr einem offenen Dorfe geglichen habe und die völlige Wiederherstellung erst in das 20. Regierungsjahr des Artaxerxes gesetzt werden könne.

---

(32) So Calvin, Oecolampadius, Kleinert, E. Nägelsbach (im Reutl. Repert. S. 188 ff. u. L. im theol. Lit.-Blatt zur Darmstädter K. Ztg. 1854, S. 1214) u. A.

(33) So Luther, Bengel u. A.

(34) So Calov, Newton, Geier, Buddeus, Prideaux, Deyling, Preiswerk (Morgenl. 1838, S. 257 ff.), Gaussen (III, S. 340), Auberlen u. A.

Was zuerst die Gründe dagegen betrifft, so sind sie insgesammt nichtig.

Die Stellen, die man dagegen anführt, sind folgende. Hagg. 1, 4 heifst es : „Ist Zeit für euch selbst zu wohnen in euren getäfelten Häusern, und mein Haus ist wüste". Hieraus kann man aber ebensowenig einen Schluſs auf die ganze Stadt machen, als man aus Jes. 1, 15 : „eure Hände sind voll Blut", und V. 21 : „Gerechtigkeit wohnte in ihr, jetzt aber Mörder", schlieſsen kann, daſs Jerusalem ganz mit Mördern angefüllt gewesen sei. Der Prophet konnte schon so sprechen, wenn auch nur einige getäfelte Häuser vorhanden waren, um den Gegensatz recht stark hervorzuheben. Unter den Zurückgekehrten mochten einige ein beträchtliches Vermögen entweder aus Babylon durch den Verkauf erworbener Güter schon mitgebracht, oder durch glücklichen Handel sich wieder erworben haben, um sich getäfelte Häuser bauen zu können. Eine zweite Stelle, worauf man sich beruft, ist Esr. 4, 12, wo die Feinde der Juden an Artaschasta (Artaxerxes) schrieben : „kund sei dem Könige, daſs die Juden, welche vor dir heraufgekommen sind nach Jerusalem, die aufrührische und böse Stadt bauen und Mauern vollenden und die Trümmer herstellen", vgl. V. 16 : „Wir thun dem Könige zu wissen, daſs, wenn diese Stadt aufgebaut und die Mauern vollendet werden, deshalb diesseits des Stromes dir kein Theil sein wird". Diesen Worten kann man aber keinen Glauben schenken, weil sie von bitteren Feinden der Juden ausgehen. Wäre dieses aber ein Bericht von dem Verfasser des Buches Esra selbst, oder fände er sich in einem Schreiben der Juden an den persischen König, so müſste man annehmen, daſs schon bald nach der Rückkehr aus dem Exile und lange vor Nehemias, die Juden wenigstens versucht haben, die Stadt in ihrer alten Weise wiederherzustellen, daſs der Versuch aber miſslungen sei. Daſs jener Bericht aber lügenhaft ist, erhellt schon daraus, daſs weder vorher noch nachher von der Erbauung der Mauern mit einem Worte

Erwähnung geschieht. Richtig bemerkt daher Clericus : Hae vero merae erant calumniae. Templum enim solum instaurare coeperant, et domus privatas, in quibus habitarent". Mit demselben Rechte, wie hieraus auf die versuchte Wiederherstellung der Mauern, könnte man aus Neh. 6, 6. 7 : „Du und die Juden, ihr gedenket euch zu empören — und du wirst ihr König werden — auch hast du Propheten bestellt, welche über Dich anrufen sollen zu Jerusalem : König von Juda", schliefsen, dafs es die Absicht des Nehemias gewesen, das persische Joch abschüttelnd, sich zum Könige zu erheben. Als das durch dieses Schreiben veranlafste Verbot aufgehoben worden, wurde unter Darius Hystaspis blofs der Tempelbau betrieben, wie aus Esr. 5, 6 ff. erhellt. Die Behauptung Auberlen's a. a. O. S. 119, dafs dem Esra auch die Wiederherstellung der Mauern Jerusalems gestattet worden sei, weil es in dem Bufsgebete Daniels 9, 9 heifse : „Unser Gott wandte uns Gnade zu von den Königen von Persien, dafs sie uns aufleben lassen, uns zu erhöhen das Haus unseres Gottes und herzustellen seine Trümmer, und dafs sie uns *Mauern* geben in Juda und Jerusalem" läfst sich aus dieser Stelle nicht beweisen, weil dem Esra 7, 11 nur die Wiederherstellung des Tempels gestattet war und גָּדֵר hier *Einfassung, Gehege, Zaun* bedeutet und besonders von Umfriedigungen der Weinberge und nicht von Stadtmauern vorkommt, vgl. Jes. 5, 5; Ps. 89, 41; Mich. 7, 11. Auch im Arab. bedeutet das entsprechende جدر *Wand, Zaun.* Für Bezeichnung der Mauern der Städte ist קִיר und שׁוּר in Gebrauch.

Zu jenen Stellen zählt man auch Neh. 1, 3, wo es heifst : „Und da sprachen sie (die aus Jerusalem in die persische Residenz Gekommenen) zu mir : die Uebriggebliebenen, welche übrig geblieben sind von der Gefangenschaft dort in der Stadt, sind in grofsem Elende und in Schande, und die Mauer Jerusalems ist durchbrochen, und

ihre Thore sind mit Feuer verbrannt". Nach dem Vorgange von J. D. Michaelis entnimmt man aus dieser Stelle, daſs die Mauern Jerusalems von den Zurückgekehrten erst wieder gebaut und dann von den umwohnenden Völkern zum zweiten Male wieder zerstört worden seien. Denn die Schleifung von Nebucadnezar habe dem Nehemias nicht unbekannt und kein Grund neuer Trauer sein können. Aber auch diese Stelle ist ohne Beweiskraft. Man ist gar nicht berechtigt anzunehmen, daſs die Ankömmlinge dem Nehemias etwas durchaus Neues gesagt haben. Daſs die Mauern und Thore noch nicht wieder aufgebaut waren, war ihm zwar bekannt; aber das Leben am Hofe des Königs hatte sein Gemüth davon abgelenkt. Durch die lebhafte Schilderung des traurigen Zustandes Jerusalems durch die Angekommenen wurde die Seele des Nehemias stark ergriffen, wozu auch nicht wenig der Gedanke beitragen mochte, daſs jener Zustand auch ihm im Widerspruche mit der Verheiſsung einer Wiederherstellung stand. Die so lebhaft ergriffene Seele führte ihn zu der warmen Fürbitte bei dem ihm sehr geneigten Könige Artaxerxes, für die heil. Stadt etwas Erfolgreiches zu thun. Wollte einer aus dem Eindrucke, welchen jener Bericht über den traurigen Zustand Jerusalems auf den Mundschenk Nehemias machte, den Schluſs ziehen, daſs Jerusalem von Neuem durch die benachbarten feindlichen Völker zerstört worden sei, so würde er hier dasselbe thun, was mehrere neuere Gelehrte aus der Erzählung entnehmen, daſs das vorgelesene Gesetz, welches auf Jesaia einen tiefen Eindruck machte, demselben unbekannt, ja früher nicht vorhanden gewesen sei, vgl. 2 Kön. 22, 10 ff. So kann man auch daraus, daſs das Volk nach Neh. 8, 9, als es das Gesetz durch Esra vorlesen hörte, weinte, nicht schlieſsen, daſs es dasselbe vorher nicht gekannt habe. Zudem steht das : „sie sind in groſsem Elende und in Schande", zu dem : „die Mauern sind zerstört u. s. w." in dem Verhältniſs von Wirkung und Ursache. Daſs eine

Stadt ohne Mauern für die Bewohner von grofsem Nachtheil sei, das Wiederhervorblühen derselben gänzlich hindere und deren Bewohner der Schmach und Unbild der umwohnenden feindlichen Völker aussetzte, hatte Nehemia nicht so erkannt, als er es durch die Angekommenen erfuhr. Diese Gedanken machen es ganz begreiflich, dafs sie Nehemia schmerzlich ergreifen und ihn bestimmen konnten, nach Kräften für die Wiederherstellung der Mauern zu thun, was er konnte.

Dafs die Zerstörung der Mauern und Thore nicht eine neue, sondern die chaldäische ist, läfst sich aus mehreren Gründen darthun : 1) Dafs nur an die chaldäische Zerstörung der Mauern und Thore (Neh. 1, 13) zu denken ist, dafür spricht, wie Hengst. richtig bemerkt, zuvörderst die Uebereinstimmung der Schilderung, Klagl. 2, 8. 9; vgl. 2 Kön. 25, 10. 2) Es ist aus Neh. 3, 34 (4, 2) und anderen Stellen nicht zweifelhaft, dafs die Feinde der Juden nur *eine* längst vergangene Zerstörung kennen. Daselbst sagt Sanballat : „Was thun die verwelkten (die ohnmächtigen) Juden? Werden sie die Steine lebendig machen aus Schutthaufen, da sie verbrannt sind?“ 3) Im Buche Esra ist an keiner Stelle von einer Wiederherstellung der Mauern die Rede. Es ist ganz unwahrscheinlich, dafs Esra dieses wichtige Ereignifs mit Stillschweigen übergangen hat, zumal da die Feinde, als man anfing, die Mauern wieder aufzubauen, dieses durch List und Gewalt zu verhindern suchten und über die Wiederherstellung ganz entrüstet waren. Aus dem nach dem 6. Jahre des Darius verfafsten Theile des Sacharia Kap. 14, 10 ff. und aus mehreren Stellen des Nehemia geht hervor, dafs zur Zeit Beider die Mauern und Thore Jerusalems noch in demselben Zustande waren, in welchem die Chaldäer sie zurückgelassen, und dafs gerade dieselben Ueberreste, welche sie verschont hatten, noch standen und keine andere. Und aus Neh. 3, 8 : „und da vollendeten sie (wie wegen des die Auffassung als Plusquamperfect ausschliefsenden

Fut. mit Vav convers. und wegen V. 34 zu übersetzen ist) Jerusalem bis an die breite Mauer", erhellt, dafs man die breite Mauer, westlich von dem nach den angeführten Stellen stehen gebliebenen Ephraimsthore (vgl. 2 Chron. 26, 9), welches wegen der durch Ussia ertheilten starken Festigkeit stehen geblieben, nicht wieder zu bauen nöthig hatte. 5) Da in dem Edicte des persischen Königs (Esr. 1, 1 ff.) nur den Exulanten die Erlaubnifs gegeben wird, in das Land der Väter zurückzukehren und den Tempel zu bauen und von der Erbauung der Mauern Jerusalems nicht ausdrücklich die Rede ist, so ist es auch unwahrscheinlich, dafs die Zurückgekehrten vor Nehemia den Versuch gemacht haben, Jerusalem wieder wie vor der Zerstörung durch die Chaldäer zu befestigen und dadurch eine Veranlassung zu geben, wieder das persische Joch abzuwerfen. Wie schwer es in alter Zeit gewesen ist, das mit hohen Mauern umgebene Jerusalem zu erobern, beweist die Geschichte. So wurde die Veste Zion erst mehrere Jahrhunderte nach der Eroberung Canaans durch die Israeliten unter der Regierung Davids erobert. War den Exulanten bei der Entlassung nach Palästina nicht ausdrücklich gestattet, Jerusalem wieder mit hohen und starken Mauern zu umgeben, so durften sie als persische Unterthanen auch nicht dieselbe aus eigener Macht wiederherstellen, wenn sie sich nicht dem Verdacht aussetzen wollten, dafs sie die Absicht hätten, das Joch ihrer Beherrscher abzuwerfen. Nur das innige Verhältnifs des Nehemias zum Artaxerxes und das volle Vertrauen, was dieser in jenen setzte, und der Wunsch des Königs, seinem Mundschenk gefällig zu sein und ihm ein deutliches Zeichen des Wohlwollens zu geben, machen es begreiflich, dafs dieser die Erlaubnifs für sein Volk erwirkte, Jerusalem wieder mit starken Mauern zu umgeben. Hätten die Zurückgekehrten auf eigene Hand es gewagt, Jerusalem wieder zu befestigen, so würden die benachbarten boshaften Feinde, die auf jede Weise den Argwohn der persischen Könige zu erregen suchten, die

Wiederherstellung verhindert und in derselben einen wichtigen Grund gefunden haben, ihren Lügen bei den persischen Königen Eingang zu verschaffen. Da ihnen dieses schon durch unwahre Berichte gelang, so hätten die Juden, wenn sie ihren bitteren Feinden durch Uebertretung der königlichen Befehle einen wirklichen Grund zur Anklage gegeben hätten, nur traurige Folgen erwarten können. Das Gesagte, welches nicht zweifelhaft läfst, dafs die Wiederherstellung der Mauern und Thore Jerusalems nicht in die Zeit vor dem 20. Regierungsjahre des Artaxerxes gesetzt werden dürfe und könne, wird noch durch andere Gründe bestätigt, besonders durch mehrere Angaben des Propheten *Sacharia*.

Nach Kap. 1, 6 soll die Mefsschnur über Jerusalem gezogen werden und nach V. 12 gehört die Gegenwart noch zu der Periode des Elendes und nicht zu der der Wiederherstellung. Nach Kap. 2 soll erst die Zukunft die Zerstörung Babels und die Erbauung Jerusalems vollenden. Was bisher am Baue der Stadt geschehen, ist so unbedeutend, dafs es nicht einmal in Betracht kommt und der Prophet nur wie von einem gänzlichen Neubau spricht. V. 5 heifst es: „Und siehe da einen Mann, in seiner Hand eine Mefsschnur. Und er sprach, wohin gehst du? Und er sprach, zu messen Jerusalem, zu sehen, wieviel sein wird ihre Breite und wieviel ihre Länge. Kap. 7, 7 wird die Vergangenheit, wo Jerusalem sitzend und unversehrt war und in Frieden sich befand, יֹשֶׁבֶת וּשְׁלֵוָה, der Gegenwart entgegengesetzt. Jerusalem ist also zur Zeit des Sacharia noch eine Stadt, welche *nicht sitzt* (לֹא תֵשֵׁב), sondern daniederliegt, vgl. Sach. 9, 5 und Kap. 8, 5 verheifst der Prophet, dafs die Gassen der Stadt dereinst noch voll sein würden von Knaben und Mädchen, spielend auf ihren Gassen. Dafs die Gegenwart Manches vermissen liefs, geht daraus hervor, dafs Sacharia V. 6 es nöthig findet, die, denen eine solche Wendung der Dinge seltsam und ungläubig schien, auf die göttliche Allmacht zu verweisen.

Eine weitere Bestätigung liefert das Buch des *Nehemias*. Aus mehreren Stellen desselben geht hervor, dafs der Zustand Jerusalems noch ein sehr trauriger war. Wir erfahren daraus zunächst, dafs die Zahl der Einwohner sehr geringe war; es erhellt dieses schon aus den Worten Neh. 1, 3 : „Die Uebriggebliebenen, welche übrig geblieben sind von der Gefangenschaft dort in der Stadt“. Aus diesen Worten scheint sogar zu folgen, dafs die geringe Zahl der Bewohner Jerusalems in der Zeit zwischen Sacharia und Nehemia noch abgenommen hatte. Es ist nicht unwahrscheinlich, dafs mehrere Bewohner Jerusalems wegen der beständigen Anfeindungen, die hauptsächlich auf die Stadt Jerusalem gerichtet waren, sich in das übrige Land zerstreut hatten. Dafs die Wiederherstellung der Stadt nicht in die Zeit vor Nehemias gesetzt werden dürfe, erhellt deutlich aus Kap. 2, 3. 5, indem hier Nehemias zum Artaxerxes sagt : „die Stadt, wo die Gräber unserer Väter sind, liegt wüste (חָרֵבָה), und ihre Thore sind durch Feuer verzehrt. Sende mich nach Judäa, zur Stadt der Gräber meiner Väter, dafs ich sie baue, וְאֶבְנֶנָּה“. Was Nehemia hier dem Könige sagt, fand er bei seiner Ankunft bestätigt, indem er V. 17 den Zustand der Stadt mit den Worten schildert : „Ihr seht das Elend, worin wir sind; Jerusalem ist verwüstet und ihre Thore mit Feuer verbrannt“. Nach Vollendung der Stadtmauern heifst es von Jerusalem Kap. 7, 4 : „Die Stadt war weit und grofs und des Volkes nur wenig in ihr, und es waren keine Häuser gebaut“. Man gab der Stadt den alten Umfang im Vertrauen auf die göttliche Verheifsung, dafs Jerusalem wieder hergestellt und wieder bewohnt werden solle.

Kann nun nach dem Gesagten der Anfang der völligen Wiederherstellung der Stadt nicht in die Zeit vor Nehemia gesetzt werden, so fragt sich, ob dieselbe dann durch Nehemia geschehen ist. Diese Frage läfst sich mit ja beantworten. Dafs Nehemia als der eigentliche Wiederhersteller zu betrachten ist und nicht blofs die Mauern

und Thore, sondern auch die eigentliche Stadt wiederhergestellt hat, beweist Jesus Sirach 49, 13, wo es heifst: *Νεεμίου ἐπὶ πολὺ τὸ μνημοσύνον, τοῦ ἐγείραντος ἡμῖν τείχη πεπτωκότα καὶ στήσαντος πύλας καὶ μοχλοὺς, καὶ ἀνεγείραντος τὰ οἰκόπεδα ἡμῖν.* Diese Worte lassen darüber keinen Zweifel, dafs man Nehemia für den eigentlichen Wiederhersteller hielt. Der Hohepriester Josua und Serubabel werden dagegen V. 12 nur als Erbauer des Tempels gepriesen. Den deutlichsten Beweis liefert das Buch des Nehemia selbst. Kap. 11, 1. 2 berichtet nämlich Nehemia, dafs er zur Vermehrung der Volksmenge zuerst alle Häupter des Volkes vom Lande in die Stadt gezogen und dahin gewirkt habe, dafs von allem übrigen Volke der Zehnte, wie das Loos ihn traf, in die Stadt aufgenommen wurde. Aufserdem zog noch eine grofse Zahl von Familien freiwillig vom Lande in die Stadt. Da Jerusalem die einzige befestigte Stadt des Landes war, und sie dadurch und durch den Sitz des Heiligthums einen Vorzug vor den übrigen Städten erhielt, so läfst sich leicht begreifen, dafs auch *nach* Nehemia Viele, namentlich die fortwährend aus der Zerstreuung zurückkehrenden Juden, freiwillig dieselbe zum Wohnsitze wählten, wodurch sie allmählich wieder eine starke Bevölkerung erhielt. Es fällt also nach dem Gesagten das Emporblühen der Stadt und die starke Zunahme der Bevölkerung in die Zeit des Nehemia und in die Zeit nach ihm, während sie in dem langen Zeitraume vom ersten Jahre des Cyrus an bis zur Zeit des Nehemia nur geringe Fortschritte machte.

Jetzt müssen wir versuchen, diesen allgemeinen terminus a quo wo möglich noch näher zu bestimmen. Es ist nicht zweifelhaft, dafs derselbe in die Zeit zu setzen ist, als Nehemia in einem Gebete um die baldige Wiederherstellung dringend Gott anflehte Kap. 1, 4—11, und in Folge der Erhörung dieses Gebetes der göttliche Beschlufs zur Wiederherstellung der Stadt ausging, welcher V. 25 als der terminus a quo der 70 Wochen angegeben wird.

Auf die Erhörung dieses Gebetes wird von Nehemia alles Folgende, namentlich das geneigte Gehör, welches ihm Artaxerxes gab, zurückgeführt, vgl. Kap. 2, 4. 8. 18. Dieses Gebet aber fällt in den Monat Kislev, den dritten Monat des bürgerlichen Jahres, in das 20. des Artaxerxes, von dessen Regierungszeit wir daher bei der chronologischen Berechnung der 70 Wochen 19 volle Jahre abzuziehen haben. Aus dem heil. Hieron. erfahren wir, dafs schon Julius Africanus den Anfang der 70 Jahrwochen in das 20. Regierungsjahr des Artaxerxes gesetzt hat; nur irrt er darin, dafs er nach Mondenjahren rechnet, welche Rechnungsweise, wie Vitringa a. a. O. S. 260; Frank, syst. chronol. 1, 1, §. 8 und Ideler, Chronologie I, S. 490 ff. u. A. gezeigt haben, nie stattgefunden hat. Jenem sind auch die besten Ausleger in Betreff des terminus a quo gefolgt. Gegen diesen terminus haben aber einige neuere Gelehrte Zweifel erhoben.

1) Bei Hassenkamp über die 70 Wochen S. 9 ff. heifst es: „Daniel mufste nothwendig den Zeitpunkt des Edictes erleben, von dem hier die Rede ist; sonst konnte er ja nicht zu seinem Troste gereichen und er hätte selbst nicht gewufst, wo er zu rechnen anfangen sollte, es wäre ihm also seine eigene Weissagung unverständlich gewesen". Dieser Einwurf gegen die richtige Erklärung geht von der falschen Voraussetzung aus, dafs dem Daniel die göttliche Mittheilung über die Zukunft nur für ihn zu Theil geworden sei, während er doch nur ein Organ war, durch welches Gott Aufschlüsse ertheilt, die zum Theil erst Jahrhunderte später ihrem ganzen Umfange nach verstanden werden konnten. Dan. 8, 26 wird ausdrücklich gesagt, dafs das Gesicht verschlossen sei bis zur weit entfernten Zeit der Erfüllung, worüber nach V. 27 Daniel selbst erstaunt, und welches Niemand versteht. Nach Kap. 12, 4 ist die ganze vorhergehende Weissagung verschlossen bis zur Zeit des Endes; dann werden Viele sie durchlaufen und grofs wird das Verständnifs sein. Daselbst V. 7 gibt

der Engel eine Zeitbestimmung, welche Daniel zwar hört, aber nicht versteht, weshalb er nach V. 8 den Engel um nähere Aufschlüsse bittet. Dieser antwortet ihm, er könne ihm dieselben nicht ertheilen, weil die Weissagung verschlossen und versiegelt sei, bis auf die letzte Zeit. Mit Beziehung auf diese Stelle sagt Petrus im ersten Briefe Kap. 1, 10—12, dafs die Propheten in Bezug auf das zukünftige Heil geforscht hätten. Es sei ihnen aber geoffenbart worden, dafs die durch ihren Dienst gegebene Weissagung nicht ihnen, sondern den zur Zeit der Erfüllung Lebenden bestimmt sei. Es war dem Daniel nicht nöthig zu wissen, von wo er zu rechnen anfangen sollte; es genügte, wenn er nur aus der Offenbarung selbst entnehmen konnte, dafs er noch nicht zu rechnen anfangen dürfe, und dafs der terminus a quo noch in der Zukunft liege. Die genaue Berechnung lag nur den später Lebenden ob; und selbst für diese blieb vor der Erfüllung noch manche Dunkelheit übrig, theils wegen der Art und Weise der Bestimmung des terminus a quo selbst, bei welcher sich, wie in der ganzen übrigen Weissagung, das Bestreben zeigt, den doppelten Gegensatz, objective Bestimmtheit und eine solche Klarheit für das vor der Erfüllung lebende Subject zu vermeiden, welche das Verhältnifs desselben zur Geschichte aufgehoben haben würde, theils wegen Mangels an genauer chronologischer Forschung des ganzen Zeitraumes, wie er sich bei Josephus zeigt. Man mufste sich damit begnügen, aus der Weissagung die *ungefähre* Zeit des Auftretens Christi zu erkennen, und dafs sie hierzu den Einsichtsvolleren wirklich gedient habe, läfst sich geschichtlich nachweisen. Eine der objectiven Bestimmtheit entsprechende subjective Einsicht in die Weissagung war erst den Zeiten nach der Erfüllung vorbehalten. Vgl. 1 Mos. 3, 15, welche Verheifsung erst durch spätere Weissagungen und die Erfüllung zum vollen Verständnifs kam. — Falsch ist aber die Behauptung, dafs, den bezeichneten terminus a quo angenommen, die Weis-

sagung dem Daniel keinen Trost hätte gewähren können. Jeder Unbefangene wird eingestehen müssen, dafs auch in der, wenn auch dunkelen Weissagung, welche Glück und Heil verheifst, ein reicher Trost liegt. Ueber das *Wann* blieb doch Daniel nicht ganz im Unklaren. Die Zeit der Rückkehr aus dem Exile war dem Daniel genau bekannt; er wufste, dafs es bis dahin nur noch zwei Jahre waren, und derjenige, welcher sie nach Jesaia erwirken sollte, war schon genügend bekannt. Dafs die Rückkehr aus dem 70jährigen Exile von der vollendeten Wiederherstellung Jerusalems nicht durch einen grofsen Zeitraum getrennt sein werde, schien schon in der Natur der Sache zu liegen. Wenn Daniel die Erfüllung beider näher dachte, als sie nach dem Erfolge wirklich war, so mochte die Verkündigung ihm um so trostreicher sein. Dafs Daniel sich die Wiederherstellung Jerusalems näher dachte, kann vielleicht aus dem Schmerze geschlossen werden, den er nach Kap. 10 äufsert, als im dritten Jahre des Cyrus sich der Wiederaufnahme der Theokratie ein unerwartetes Hindernifs dadurch entgegenstellte, dafs nur ein geringer Theil des Bundesvolkes in das Land der Väter zurückkehrte und die Samariter durch Machinationen und Bestechungen am persischen Hofe, dem sie die Juden als aufrührisch und staatsgefährlich darstellten, es dahin zu bringen wufsten, dafs der Tempelbau bald nach dem Beginne verboten wurde. Eine genauere Angabe des zwischen dem terminus ad quem der Weissagungen des Jeremias und dem terminus a quo der unsrigen liegenden Zeitraumes würde nur dazu gedient haben, die Rückkehrenden muthlos zu machen, oder sie gar ganz von der Rückkehr, zu der sich verhältnifsmäfsig so Wenige entschlossen hatten, abzuhalten.

2) Dafs der terminus a quo nicht in das 20. Regierungsjahr des Artaxerxes gehöre, sucht Bengel *ordo tempor.* p. 343 durch die Bemerkung zu beweisen: „Quando erat calamitas, tantum beneficii exoptabatur et promittebatur.

Uno tempore templum et urbem vastarant Chaldaei; in ruinis et templum et urbs iacebant, quum Daniel oraret; quare uti praedictio vastitatis Jerem. 21, 10 etc., sic descriptio vastitatis et aedificationis sub urbis mentione templum quoque innuit. Hinc omnia Daniel precibus complectebatur, urbem, montem sanctum, populum, sanctuarium. Eademque omnia complectitur responsio per angelum allata". Allein aus diesem folgt weiter nichts, als dafs in der göttlichen Mittheilung auch des Tempels gedacht werden müsse. Diefs geschieht aber dadurch, wenn auch indirect, dafs der Tempel beim Beginn der 70 Wochen, oder der Wiederherstellung der Stadt, als schon vollendet vorausgesetzt wird. Ohne Tempel konnte sie nicht wohl heil. Stadt genannt werden. Auch setzt die Verkündigung der Zerstörung des Tempels nach dem Ende der 70 Wochen die Wiedererbauung voraus. Wer behauptet, dafs die Wiedererbauung des Tempels und der Stadt habe nothwendig in dieselbe Zeit fallen müssen, der widerstreitet selbst der Geschichte. Liegen beide Zeitmomente auseinander, so konnte in der Weissagung auch nur einer derselben als terminus a quo gesetzt werden, und zwar derjenige, von welchem an gerechnet die 70 Jahrwochen bei dem bestimmten terminus ad quem ihr Ende erhielten. — Wenn nun noch jüngst Auberlen a. a. O. S. 158 ff. zu zeigen sucht, dafs der terminus a quo des Edictes nicht in das 20., sondern in das 7. Jahr der Regierung des Artaxerxes zu setzen sei, so müssen wir gestehen, dafs uns die von ihm für seine Meinung angeführten Gründe nicht überzeugt haben.

Was wir bisher über den terminus a quo erkannt haben, bestätigt auch die Geschichte desjenigen, was als der ersten Periode, der mit diesem terminus a quo beginnenden 7 Wochen, eigenthümlich angegeben wird. Die Wiederherstellung Jerusalems soll nämlich durch 7 Jahrwochen hindurchgehen und mit ihrem Ende vollendet sein. Das Ende fällt nun, da das 20. Jahr des Artaxerxes (wie

wir gleich sehen werden) das Jahr 455 vor Christus ist, in das Jahr 406, zwei Jahre vor das Ende der 19jährigen Regierung des Darius II, des Nachfolgers von Artaxerxes. Wir haben über diesen Zeitraum zwar nur dürftige Nachrichten, da Josephus ihn mit Stillschweigen übergeht, weshalb man in Bezug auf die Nachweisung der Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung nur billige Ansprüche machen darf; allein es liefert uns doch Herodot, dessen Geschichte nicht vor dem Jahre 408 v. Chr. verfafst sein kann, weil er noch Begebenheiten erzählt, die in dieses Jahr und das vorhergehende fallen, vgl. Clinton, fasti Hellenici p. 85 und besonders Dahlmann, Forschungen, I, S. 98 ff., und nicht viel später, weil man ihm sonst ein viel zu hohes Alter beilegen müfste, — ein merkwürdiges Zeugnifs über eine grofse Stadt Kadytis (קָדֵשׁ, arab. القُدس), nämlich Jerusalem. Was Herodot über die Gröfse dieser Stadt sagt, kann ziemlich auf die Zeit des Endes der 7 Wochen bezogen werden. Wir setzen hier voraus, dafs das Herodotische Kadytis Jerusalem sei, wie dieses auch Lighfoot, opp. t. II, p. 408, Prideaux, I, p. 106 ff. (franz.), Cellarius, 3, 13, ed. Schwarz, II, p. 456, Heine, observv. sacrae, l. I, c. 5, p. 63, der scharfsinnige Verfasser der observatio de Cadyti, magna Syriae urbe, in der nova sacr. script. coll. fasc. I, Halle 1716, Zorn zu Hecataeus Abder. p. 94, Dahlmann, Forschungen, II, S. 75, Niebuhr im ersten Bande der hist.-phil. Schriften, Abhandlung über die armenische Chronik des Eusebius, Bähr, Herodoti Musae I, p. 922, Hengstenb., Christol. des A. T., 2. Ausg., III, 1, S. 159 ff. u. A. annehmen und zu begründen suchen. Herodot spricht von *Kadytis* an zwei Stellen. Die erstere (2, 159: *μετὰ δὲ τὴν μάχην Κάδυτιν, πόλιν τῆς Συρίης ἐοῦσαν μεγάλην, εἷλε*) bezieht sich zwar auf die Zeit vor dem Exile, nämlich auf die Einnahme Jerusalems durch Pharao Necho, nachdem Josia in der Schlacht bei Megiddo gefallen war;

allein Herodot bezeichnet doch in ihr Jerusalem als eine auch zu seiner Zeit noch grofse Stadt. Wichtiger aber ist die zweite Stelle 3, 5, wo es heifst : *ἀπὸ γὰρ Φοινίκης μέχρι οὔρων τῶν Καδύτως πόλιος, ἥ ἐστι Σύρων τῶν Παλαιστινῶν καλεομένων· ἀπὸ δὲ Καδύτως, ἐούσης πόλιος (ὡς ἐμοὶ δοκέει) Σαρδίων οὐ πολλῷ ἐλάσσονος κ. τ. λ.* Dafs das Prädicat „grofs“ an der ersteren Stelle in seiner vollen Bedeutung zu nehmen sei, beweist hier der Vergleich mit Sardes. Das alte Sardes hatte auch unter der Herrschaft der Perser und später die Gröfse und Volksmenge beibehalten, die es früher als Residenz der lydischen Könige gehabt hatte. Es geht dieses hervor aus Pausanias, Lacon. p. 175 ed. Wech. : *Ἦν γὰρ δὴ τῆς Ἀσίας τῆς κάτω μέγιστον μέρος τηνικαῦτα ἡ Λυδία, καὶ αἱ Σάρδεις πλούτῳ τε καὶ παρασκευῇ τροεῖχον· τῷ τε σατραπεύοντι ἐπὶ θαλάσσῃ τοῦτο οἰκητήριον ἀπεδέδειτο, καθάπερ γε αὐτῷ βασιλεῖ τὰ Σοῦσα.* Nach Plinius (hist. nat. 5, 20 : „Celebratur maxime Sardibus“) war diese Stadt eine Zierde von ganz Lydien; nach Strabo p. 625 war sie eine sehr alte und grofse, und das letzte Prädicat wird ihr gewöhnlich beigelegt (vgl. auch Ovid. metam. 11, 137. Vade, ait, ad magnis vicinum Sardibus amnem), so dafs es ein stehendes gewesen zu sein scheint. — Ein merkwürdiges, einer späteren Zeit angehörendes Zeugnifs giebt uns aus der Zeit Alexanders und Ptolemäus Lagi Hecateus Abderita in einer bei Joseph. l. I, cont. Apionem §. 22 und Euseb., praep. Evangel. l. IX, c. 4 angeführten Stelle : *ἔστι γὰρ τῶν Ἰουδαίων τὰ μὲν πολλὰ ὀχυρώματα κατὰ τὴν χώραν καὶ κῶμαι· μία δὲ πόλις ὀχυρὰ, πεντήκοντα μάλιστα σταδίων τὴν περίμετρον· ἣν οἰκοῦσι μὲν ἀνθρώπων περὶ δώδεκα μυριάδες, καλοῦσι δ' αὐτὴν Ἱερυσόλυμα*, wozu Scaliger bemerkt : Vides, quanta fuerit Hieros. urbs, quam totius Orientis ornamentum vere vocare poterant tempore Hecataei.

Die Zeit der 7 Jahrwochen, worin nach der Weissagung die völlige Wiederherstellung fallen soll, wird eine

drückende, eine angustia et pressura temporum genannt. Auch dieser specielle Character stimmt mit dem Erfolge überein. Dafs vornehmlich der Anfang dieser 7 Jahrwochen eine bedrängte Zeit war, ersehen wir auch aus Neh. c. 4, indem hier erzählt wird, dafs die umwohnenden Feinde die Bauenden so bedrängt hatten, dafs sie in der einen Hand die Waffen tragen und mit der anderen arbeiten mufsten; selbst in den Nächten hatten die Erbauer keine Ruhe, weil ein Theil Wache halten mufste. Auch dauerte nach Vollendung des Baues das Elend und die Mühseligkeit noch einige Zeit fort; wie dieses aus der Schilderung Neh. 9, 36. 37 erhellt, indem es hier heifst: „Siehe wir sind jetzt Knechte, und das Land, das du unseren Vätern gegeben hast, um zu essen seine Frucht und sein Gut, siehe wir sind Knechte in ihm. Und seinen Ertrag gibt es für die Könige, die du über uns gesetzt hast, um unserer Sünde willen, und über unsere Leiber herrschen sie, und über unser Vieh nach ihrem Gefallen, und in grofser Bedrängnifs, בְּצָרָה גְדֹלָה, sind wir". Diese Lage des Volkes bestätigen auch die mitten in diese Periode fallenden Weissagungen des Malachi. Malachi hat beständig mit solchen zu kämpfen, welche wegen des bedrängten Zustandes der neuen Colonie wider Gott murrten, und sich wohl gar dadurch zum gänzlichen Unglauben verleiten liefsen. Vgl. unsere Einl. zum Commentar über die Zeitverhältnisse des Malachi.

Dem Gesagten fügen wir hier noch die Bemerkung bei, dafs, wenn gegen die Berechnung der 70 Jahrwochen vom 20. Regierungsjahre des Artaxerxes noch das Eine oder Andere zu erinnern wäre, dieser Umstand hauptsächlich in den Schwankungen der alten Chronologie seinen Grund hat, indem die alten Schriftsteller selbst in Angabe der Regierungszeit einiger Könige nicht übereinstimmen. Mag man das 7. oder 20. Regierungsjahr des Artaxerxes als den terminus a quo annehmen, so betrifft die Verschiedenheit nur wenige Jahre. Die das 7. Jahr als den

Anfang der Wiederherstellung Jerusalems annehmen, suchen auch chronologisch nachzuweisen, dafs in die Hälfte der 70. Jahrwoche der Kreuzestod Christi falle.

3) **Chronologische Bestimmung des terminus ad quem.**

Der Prophet bestimmt die 70. Jahrwoche als den terminus ad quem. Nach 7 und 62, also nach 69 Wochen soll ein Gesalbter, מָשִׁיחַ, ein Fürst, erscheinen (V. 25), welcher in der 70. Jahrwoche, in deren Mitte Opfer und Speiseopfer aufhören soll, ausgerottet wird. Vor dem Ende der 70. Woche soll eine Sündenvergebung, eine Ertheilung der ewigen Gerechtigkeit und die Salbung eines Allerheiligsten erfolgen. Da das Ende der 70. Woche durch kein einzelnes scharfbegrenztes Factum bezeichnet ist, dieses aber am Schlusse der 69. Woche sich findet, so können wir diese als den relativen terminus ad quem am besten zu Grunde legen. Denn am Schlusse derselben trat Christus nach der Taufe und der Salbung mit den Gaben des Geistes zuerst öffentlich auf. Dieser terminus tritt auch in der Geschichte der Erfüllung deutlicher hervor, als irgend ein anderer Punkt, wie die Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Ein bestimmtes Zeitmoment giebt Luc. 3, 1. 2 in den Worten an: *ἐν ἔτει δὲ πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου καίσαρος, ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας, καὶ τετραρχοῦντος τῆς Γαλιλαίας Ἡρῴδου, Φιλίππου δὲ τοῦ ἀδέλφου αὐτοῦ τετραρχοῦντος τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνίτιδος χώρας, καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος, ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα, ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην.* Nach dieser Stelle fällt das öffentliche Auftreten Johannes des Täufers und Christi in das 782. Jahr der Erbauung Roms. Wenn Paulus und Kuinöl gegen die Brauchbarkeit dieser Stelle bemerken, dafs es ungewifs sei, welche Zählungsweise der Jahre des Tiberius hier statt finde, so hat schon Ideler, Chronologie I, S. 418 dagegen nachgewiesen, dafs die Geschichte überhaupt keine andere kenne, als die

vom Anfange seiner wirklichen Herrschaft, von dem Tode des Augustus an. Wenn ferner jene behaupten, dafs Lucas nur das Jahr bestimme, in welchem Johannes, nicht das, in welchem Christus öffentlich auftrat, so wird dabei übersehen, dafs eben die genaue Bestimmung der Zeit des Auftretens Johannes und das unmittelbare Anschliefsen des Auftretens Christi an dasselbe ohne neue Zeitbestimmung zeigt, dafs beides in dasselbe Jahr fällt. Hierauf führen auch die Worte : *καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος* in V. 23. Uebersetzt man : „auch Jesus selbst", so folgt daraus, dafs auch Johannes beim Antritte seines Amtes (*ἀρχόμενος*) gegen 30 Jahre alt war, und was damit verbunden ist, dafs Johannes nur 6 Monate älter war als Jesus und dafs er nur 6 Monate früher öffentlich auftrat. Uebersetzt man „und Jesus *selbst*", so wird durch diese Beziehung auf Johannes vorausgesetzt, dafs die vorhergegangene Bezeichnung des Punktes in der Weltgeschichte auch hier hinzuzudenken ist, und dafs sie nur durch die Angabe des Alters Christi einen Zusatz erhält, der wiederum, da es nicht zufällig ist, dafs Christus sein Amt erst nach vollendetem 30. Jahre mit Rücksicht auf gesetzliche Bestimmungen des A. T. antrat, die auch auf den Johannes ihre Anwendung fanden, auch diesen zu Gute kommt. Auch ist der Grund gegen das Zusammentreffen des Jahres Christi und Johannes, den man aus V. 21 vgl. mit Matth. 3, 5 entnimmt, ohne Bedeutung. Denn wäre auch Judäa weit gröfser gewesen, so würde doch bei der allgemeinen Spannung der Gemüther, bei dem lebhaften durch die Hauptstadt vermittelten religiösen Verkehr, ein ungefähr 6monatlicher Zeitraum vollkommen genügt haben, die Aufmerksamkeit des ganzen Landes zu erregen. Vgl. Hengstenb. a. a. O.

4) Nachweis, dafs Weissagung und Erfüllung in Bezug auf die Entfernung des terminus a quo von dem terminus ad quem übereinstimmen.

Sind die Wochen des Daniels Jahrwochen und ist der terminus a quo das 20. Jahr der Regierung des Artaxerxes und der terminus ad quem das Jahr des öffentlichen Auftretens Jesu, so sind 69 Jahrwochen durch einen Zeitraum von 483 Jahren geschieden. Vergleichen wir hiermit die Geschichte, so mufs uns schon dieses freudig überraschen, dafs auch die verschiedensten gangbaren chronologischen Bestimmungen dieses Zeitraumes höchstens 10 Jahre von 483 differiren. Bei genauer Prüfung der verschiedenen Bestimmungen gelangt man aber zu dem Ergebnisse, dafs diejenige unter ihnen die allein richtige ist, nach welcher Weissagung und Geschichte nicht blofs auf einige Jahre, sondern genau aufs Jahr mit einander übereinstimmen. Die Chronologen sind alle darüber einig, dafs der Regierungsantritt des Xerxes in das Jahr 485 v. Chr. und der Tod seines Nachfolgers Artaxerxes (Xerxes II.) in das Jahr 423 fällt. Die Differenz betrifft allein das Jahr, worin Artaxerxes die Regierung antrat. Unter den verschiedenen Bestimmungen des Jahres des Regierungsantritts läfst sich aber allein diejenige als die richtige erweisen, wonach dasselbe das 474. vor Christus ist. Hiernach ist dann das 20. Regierungsjahr des Artaxerxes das Jahr 453—454 vor Christus. Zählt man zu diesen 455 Jahren die 30 Jahre des Lebens Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten, so erhält man 453—484 Jahre. Hiernach fällt also der Kreuzestod des Messias in die 70. Jahrwoche. Dafs Xerxes nicht 21 und Artaxerxes nicht 41, sondern jener nur 11 und dieser 51 Jahre regiert habe, haben Vitringa a. a. O., Krüger (in Seebode's Archiv für Philol. u. Pädag. I, 2, S. 205 ff., wiederabgedruckt in seinen historisch-philologischen Studien, Berlin 1836 : über den cimonischen Frieden) und Hengstenb., Christol. III, 1,

S. 163 ff. dargethan. Es erhellt 1) daraus, dafs die Nachrichten über ihn beim Schlusse des 11. Jahres stehen bleiben, 2) aus den Ausgaben des Justinus, welche eine kürzere Zeit fordern, 3) daraus, dafs Xerxes nicht lange nach der Rückkehr aus Griechenland gestorben ist, 4) dafs der problematische Friede des Cimon nach der Schlacht am Eurymedon (470 v. Chr.) mit Artaxerxes geschlossen wurde, 5) dafs eine Regierungszeit von 41 Jahren für die Geschichte des Nehemias zu kurz ist. Nach Cicero, Lael. cap. 12 fällt die Flucht des Themistocles zum Artaxerxes (Plutarch. Them. cap. 27) in das 472. Jahr vor Chr., nach Diodorus Siculus 11, 55 in Olymp. 77, 2 (471 v. Chr.), wonach Artaxerxes also vor 472 zu der Regierung gekommen sein mufs. Diese und andere von Vitringa, Krüger, Dahlmann (Forschungen I) und Hengstenb. weiter ausgeführten Gründe lassen es nicht zweifelhaft, dafs der Regierungsantritt des Artaxerxes in das 474. Jahr vor Christus fällt. Aus diesem Ergebnisse ist es einleuchtend, dafs die in der Weissagung angegebenen Zeitbestimmungen der 70 Jahrwochen, wenn sie vom 20. Regierungsjahre des Artaxerxes gezählt werden, mit der Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu und seines Todes genau übereinstimmen. Dieser Meinung sind auch Theodoret, Bade, Pererius, Calmet (dissertat. Dan. in 9). Hengstenb., J. Scheeth, Dereser, Allioli u. A.

5) Die 70. Woche und ihre Hälfte.

Nachdem wir oben gezeigt haben, dafs der Zeitraum von dem Regierungsantritt des Artaxerxes bis Christi Geburt 474, und daher vom 20. Regierungsjahre desselben 454 und nebst den 30 Jahren bis zum öffentlichen Auftreten Jesu 484 Jahre umfafst, haben wir noch Einiges über die letzte Woche hinzuzufügen. In die letzte Woche, welche nach den 69 Wochen oder nach 483 Jahren folgt, fällt die Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu und in die Mitte der 70. Woche dessen Tod, während durch sie ganz die

Bundesstärkung hindurchgeht. Da in den ersten Jahren nach Christi Tode, Auferstehung und Himmelfahrt sich eine nicht unbedeutende Zahl aus den Juden — am Pfingstfeste schon 3000, Apstgsch. 2, 41 — bekehrte und auch das Evangelium verkündigt wurde, so konnte von Daniel mit Recht am Ende der 70 Wochen das Heil für das Bundesvolk, von dem er allein redet, als vollendet bezeichnet werden. Wir haben hier also eine Uebereinstimmung der Geschichte mit der Erfüllung. Nur über die Zeit des Todes haben wir hier noch Einiges zu sagen. Nach unserer Weissagung fällt der Tod in die Mitte der 70. Woche, wonach der Zeitraum von der Taufe Christi bis zum Tode $3^1/_2$ Jahr umfassen würde. Die Ansicht, dafs Christi Tod von seiner Taufe durch einen Zeitraum von $3^1/_2$ Jahren getrennt sei, finden wir schon bei den Kirchenvätern. Bei Eusebius hist. eccles. I, 10 heifst es : *οὐδ' ὅλος ὁ μεταξὺ τετραέτης παρίσταται χρόνος*, und bei Theodoret zu unserer Stelle t. II, p. 1250 ed. Hall. : *εἰ δέ τις καὶ τὸν χρόνον καταμαθεῖν ἐθέλει, ἐκ τοῦ κατὰ Ἰωαννὴν εὐαγγελίου, μαθήσεται· ὡς περὶ τὰ τρία ἔτη καὶ ἥμισυ κηρύξας ὁ κύριος καὶ τοὺς ἁγίους αὐτοῦ μαθητὰς τῇ διδασκαλίᾳ καὶ τοῖς θαύμασι βεβαιώσας, τότε τὸ πάθος ὑπέμεινε· μετὰ δὲ τὸν σταυρὸν καὶ τὸν θάνατον, καὶ τὴν ἀνάστασιν, καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάβασιν, καὶ τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπιφοίτησιν, τὸν λοιπὸν τῆς ἑβδομάδος χρόνον οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι ἐν Ἱερουσολύμοις κηρύττοντές τε καὶ θαυματουργοῦντες, πολλοί τε ἀνθρώπων χιλιάδας εἰς τὴν εὐαγγελίκην ποδηγήσαντες διδασκαλίαν, τῆς νέας διαθήκης ἠξίωσαν, καὶ τῆς τοῦ παναγίου βαπτίσματος χάριτος τυχεῖν παρεσκεύασαν.* Es fragt sich nun, ob man die Zeit von Christi öffentlichem Auftreten bis zu seinem Tode mit Grund auf $3^1/_2$ Jahre ansetzen könne. — Die Ausleger sind darüber einverstanden, dafs diese Frage ganz allein aus Johannes zu beantworten sei. Denn nur dieser Evangelist spricht von drei Paschafesten während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu; vgl. 2, 13; 6, 4 und dann das letzte 12, 1 ff. Kap.

5, 1 heifst es : μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱερουσόλυμα. Ob Johannes hier von einem 4. Passafeste spreche, darüber sind die Gelehrten verschiedener Meinung. Je nachdem die Antwort ausfällt, mufs der Tod Jesu in das dritte oder vierte Jahr nach seinem öffentlichen Auftreten gesetzt werden. In neuerer Zeit haben sich die Gelehrten darüber geeinigt, dafs an dieser Stelle entweder vom Purim- oder vom Passafeste die Rede sei. Dafs nicht vom Pfingst- oder Laubhüttenfeste, sondern entweder vom Passa- oder Purimfeste die Rede sei, geht daraus hervor, dafs Joh. 4, 35 Christus sagt : es seien noch 4 Monate bis zu Ende; weshalb vor dem Eintreten des Kap. 5, 1 erwähnten Festes damals seit dem ersten Kap. 2, 13 genannten Passa schon 8 Monate verflossen sein mufsten. Denn der terminus ad quem dieser 4 Monate ist das neue Passa, da mit dem Passa nach Gesetz und Praxis die Erndte in Palästina begann. Das Pfingst- und das Laubhüttenfest dieses Jahres mufste also noch innerhalb jenes 8 monatlichen Zeitraumes liegen. Wollte man eins dieser Feste im folgenden Jahre annehmen, so würde dies für unseren Zweck gleich sein, weil Johannes ein Passa mit Stillschweigen übergangen hätte.

Um nun über den Streitpunkt entscheiden zu können, wird es nöthig sein, die Gründe, die für diese oder jene Meinung angeführt werden, sorgsam zu prüfen. In neuerer Zeit haben mehrere Gelehrte diesem Gegenstande ihre Aufmerksamkeit zugewendet und ihre Meinung durch Gründe zu erweisen gesucht. Eine wichtige Stelle unter den neueren Auslegern der heil. Schrift nimmt Hug ein, welcher Einl. Th. II, S. 197 ff. Ausgabe 2 zu beweisen sucht, dafs Johannes in jener Stelle vom Purimfeste rede. Ihm stimmen bei Lücke, Tholuck u. A.

Einen Hauptgrund entnimmt man aus dem Bestreben Jesu, die äufsere Gerechtigkeit zu erfüllen und jeden Tadel zu vermeiden. Denn da Jesus über das Passa, dessen einige Tage nach seiner Rückkehr Erwähnung gethan

wird, zu Hause geblieben sei, so wäre er von jenem, dem muthmafslichen Passa, bis zu diesem, ein ganzes Jahr und von diesen 6 Monaten weiter bis zum Laubhüttenfeste nicht in Jerusalem gewesen und hätte eine Religionspflicht anderthalb Jahre und darüber unterlassen. Allein auf diese Weise kann man keinen Beweis führen. Hätte Jesus das Purimfest besucht, so würde er dadurch der Gerechtigkeit nicht genügt haben, da es im Gesetze nicht vorgeschrieben war und der Besuch desselben Festes dann noch eine Uebertretung der Pflicht des Besuchs eines Osterfestes gewesen wäre. Denn wer auch das ganze übrige Jahr hindurch zu Jerusalem war und an den drei vorgeschriebenen Festen abwesend, machte sich der Verletzung des Gesetzes schuldig. Die Schwierigkeit schwindet aber, wenn wir Folgendes berücksichtigen. Aus den Worten 7, 1 : *οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήνουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι* ersehen wir, dafs Jesus an das Cermonialgesetz sich nur in so weit gebunden hielt, als es mit seinen höheren Rücksichten vereinbar war. Christus, der sich den Herrn des Sabbaths nennt und sich gröfser als der Tempel bezeichnet, konnte, da seine Stunde noch nicht gekommen war, nicht nach Jerusalem gehen, um dadurch seinen Feinden eine Veranlassung zu geben, jene Zeit früher herbeizuführen. Hätte Jesus die Reise nach Jerusalem um jene Zeit gemacht, so hätte er selbst gegen die göttliche Bestimmung gehandelt. Sollten höhere Rücksichten nicht aufgeopfert werden, so mufste Jesus sich von Jerusalem an jenem Osterfeste fern halten. Deutlich tritt dieses hervor bei Matth. 12, 3. Jesus verweist hier diejenigen, welche seinen Jüngern die Verletzung des Ceremonialgesetzes schuld geben, zum Beweise, dafs dasselbe nicht unter allen Umständen bindend sei, auf das Beispiel Davids, welcher, ohne dafs ihn die Schrift tadelt, gegen das Gesetz im Nothfalle die Schaubrode afs. Hierauf weiset Christus auf seine Machtvollkommenheit hin, die ihn berechtigte, das Gesetz, wenn er

es in seinen höheren Absichten dienlich fand, nicht zu erfüllen. Wenn wir ferner erwägen, dafs der Tempel zur Zeit Jesu von Vielen nicht mehr mit einer frommen Gesinnung betreten wurde, ja schon eine Räuberhöhle genannt wird (Luc. 19, 46), und nicht als ein Haus Gottes zu betrachten war, so verschwindet die ganze Schwierigkeit. Die übrigen Gründe, wodurch Lamy, d'Outrein in der Bibl. Brem. I, p. 610 u. A. zu erweisen gesucht haben, dafs in jener Stelle vom Purimfeste die Rede sei, sind von keinem Gewichte und sind auch von Lampe genügend widerlegt, weshalb wir darüber hier nichts weiter hinzufügen. — Es giebt aber mehrere Gründe, welche dafür sprechen, dafs Kap. 5, 1 von dem Passafeste die Rede sei.

1) Das Evangelium des Johannes läfst darüber keinen Zweifel, dafs ihm die Feste die Zeitmafse sind, wonach er die ganze Geschichte anordnet, weshalb er das Passa auch da erwähnt, wo es Christus nicht besucht hat (6, 4). Da nun jedes Fest von Johannes genau bezeichnet wird, so ist es ganz natürlich, dafs er, da ein unbestimmtes Fest nicht als Zeitmafs dienen kann, von einem bestimmten Feste redet. Es haben zwar Lücke und Tholuck gegen das Passafest das Fehlen des Artikels geltend gemacht. Dieser Grund würde schon seine Bedeutsamkeit verlieren, wenn man auf die vielen Manuscripte hinweisen wollte, welche denselben haben; vollkommen verliert derselbe aber seine Bedeutung, wenn wir auf den bekannten Hebräismus in der alexandrinischen Uebersetzung und im neuen Testamente hinweisen (vgl. Ewald, S. 579), wonach der bestimmte Artikel statt vor dem ersten vor dem zweiten der im Genitivverhältnifs stehenden Nomina steht. Wir wollen aus den zahlreichen Beispielen, die jenes beweisen, nur einige anführen. 5 Mos. 16, 13 heifst es bei dem Alexandriner : ἑορτὴν τῶν σκηνῶν (חַג הַסֻּכּוֹת) ποιήσεις σεαυτῷ, Matth. 12, 24 : ἐν τῷ βεελζεβοὺλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων, wo Fritzsche, weil ihm dieser Sprachge-

brauch unbekannt ist, gegen die Handschriften ändern will : *ἐν βεελζεβοὺλ· τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων.* Luc. 2, 11 heifst es : *ἐν πόλει Δαβίδ*, indem das Nomen proprium wie auch im Hebräischen, wo עִיר דָּוִד nur heifsen konnte, *die*, nicht *eine* Stadt Davids, einem Appell. mit dem Artikel gleichbedeutend ist. Apstgsch. 8, 5 : *εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας* in *die* Stadt, die Hauptstadt Samarias, vgl. Heumann und Kuinöl z. d. St. Man kann daher *ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* richtig „*das* Judenfest" übersetzen. Ist es aufser Zweifel, dafs hier von dem Feste der Juden *κατ' ἐξοχήν* die Rede ist, so kann man an kein anderes Fest als an das Osterfest denken; und dies ist dasjenige, was im Vorhergehenden Kap. 2, 13 genannt worden. Es behauptete unter allen Festen einen Vorrang, und wurde als das höchste betrachtet. Da ferner das *τῶν Ἰουδαίων* von Johannes nie von einem anderen Feste als von den drei grofsen im Pentateuch verordneten, nämlich von dem Passa beidemale, und vom Laubhüttenfeste gebraucht wird, so kann man unter jenem Feste nur das Passafest verstehen. Die etwaige Annahme, dafs man in der späteren Zeit das Purimfest den drei Hauptfesten und namentlich dem Osterfeste gleichgestellt habe, kann man durch nichts beweisen. Hug führt zwar S. 200 Stellen an, allein diese beziehen sich nicht auf das Fest, sondern auf das Buch Esther. Das Purimfest war mehr ein Volksfest, als ein religiöses. Es fand daher auch anfänglich die Einführung desselben Opposition, deren Kenntnifs später verloren ging, vgl. Lightfoot zu Joh. 10, 22. Dafs das Purimfest nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels zu einem Ansehen gelangte, wird leicht begreiflich.

2) Gegen die Erklärung des Judenfestes von dem Purimfeste sprechen entschieden die Worte : *ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα*, verbunden mit V. 14, woraus zu entnehmen ist, dafs die Stadt damals mit Festbesuchern angefüllt war. Dieser Besuch konnte nicht dem Purimfeste gelten, weil dasselbe nicht in Beziehung zum Tempel stand,

in Jerusalem an demselben keine gottesdienstliche Feierlichkeit stattfand, sich dessen Feier nur auf die Lesung des Buches Esther in den Synagogen beschränkte und an diesem Feste nicht gearbeitet wurde und Gastmähler gehalten wurden. Es wurde das Purimfest sogar früher aufser Palästina als in demselben gefeiert. Auch liefern Josephus Arch. 11, 6 und der Talmud den Beweis, dafs man am Purimfeste nicht daran dachte, nach Jerusalem zu ziehen. Nach Josephus a. a. O. wurde das Purimfest von den Juden aller Orten der Erde gefeiert und man sandte sich an demselben Speisen zu, und Megilla cap. I, §. 1—3 werden Bestimmungen gegeben, zu welcher Zeit das Purimfest in den Städten, welche zur Zeit Josuas schon ummauert und in denen, die es damals noch nicht gewesen und in den Dörfern gefeiert werden solle, vgl. über die Gründe dieser Bestimmungen Vitringa de decem otiosis c. 18 im Ugolini *thesaur.* t. XXI, p. 431 sqq. Wenn nach 10, 22 Jesus an den Enkänien zu Jerusalem gewesen, welche auch aufserhalb Jerusalems gefeiert werden konnten, so geht hieraus nicht hervor, dafs Jesus zu diesem Zwecke nach Jerusalem gereist ist. Es war der Zweck der Reise Jesu nur der Besuch des Laubhüttenfestes, nach welchem er noch längere Zeit in Jerusalem blieb, in welche die Enkänien fielen. Wäre dieses auch nicht der Fall, so standen doch die Enkänien, als Fest der Tempelweihe, in so genauer Beziehung zu dem Tempel, dafs hier wahrscheinlich manche thaten, was das Gesetz nicht forderte.

3) Wäre Joh. 5, 1 vom Purimfeste die Rede, so hätte Jesus das Passafest, was einen Monat später fällt, nicht besucht, was ganz unwahrscheinlich ist. Da es sogar als verdienstlich angesehen wurde und Sitte war, am Purimfeste sich so zu berauschen, dafs man zwischen dem: „gesegnet sei Mardochai und verflucht sei Haman“, nicht mehr unterscheiden konnte, so ist einleuchtend, dafs Jesus, der bei allen seinen Reisen nach Jerusalem seinen erhabenen Zweck im Auge hatte, nicht die Zeit des Purimfestes zur Reise

nach Jerusalem wählen und das Passafest demselben nachsetzen konnte. Jesus konnte auch deswegen jenem Purimfeste vor dem Passa keinen Vorzug geben. In Galiläa, wo nach Joh. 7, 1 Jesus sich aufhielt, war er geschützt, was nicht am freien Purimfeste zu Jerusalem der Fall war. Es beweist daher 7, 1 das Gegentheil von dem, was Lücke für das Purimfest daraus entnehmen will.

4) Gegen die Erklärung vom Purimfeste Joh. 5, 1 spricht auch V. 9, wonach Jesus am Sabbathe, der auch (V. 1. 2. 13) zum Feste gehörte, einen Kranken, der 38 Jahre gelitten hatte, heilte. Denn das Purimfest wurde nie am Sabbathe gefeiert, weil beide Feste mit einander im Widerspruch standen, und eine von Gott eingesetzte religiöse Feier nicht einer menschlichen Einrichtung weichen durfte. Fiel das Purimfest auf einen Sabbath, so wurde es verlegt, wie geringere Feste den gröfseren primae classis weichen müssen, vgl. die Beweise bei Reland, antiqq. sacrr. IV, 9 und bei Schickard, de festo Purim. in den crit. sacr. VI, p. 491 sqq. Frankf.

5) Dafür, dafs das Joh. 5, 1 erwähnte Fest ein Passafest gewesen sei, läfst sich mit Hengstenb. auch noch anführen, dafs dann der 38jährige Kranke, der am Sabbathe geheilt wurde, ein passender Typus der 38 Jahre des Leidens auf dem Zuge durch die arabische Wüste ist, dessen Endpunkt das erste Passa in Canaan bildete, welches ein Fest der Wiederversöhnung mit Jehova war, nachdem die unmittelbar vorhergegangene erneuerte Beschneidung die Schande Aegyptens von dem Volke abgewälzt und es von der Schuld der Unreinigkeit befreit hatte, welche es aus Aegypten mitgebracht hatte, vgl. Jos. Kap. 5.

6) Die nichtmessianischen Ausleger.

Jeder, der nur im Allgemeinen die verschiedenen Ansichten und Ideen der Gelehrten neuerer Zeit über die göttliche Offenbarung, und namentlich über die Weissa-

gungen kennt, wird schon im Voraus überzeugt sein, daſs die messianische Erklärung unserer Weissagung viele Gegner werde gefunden haben. Handelt unsere Stelle vom Messias, wird darin die Zeit seiner Erscheinung und die Zeit seiner Wirksamkeit und seines Todes bestimmt angegeben, ist in derselben die Rede von dem Zeitraum der völligen Wiederherstellung Jerusalems und seiner nochmaligen Zerstörung, so wie von der Sündentilgung und der Herbeiführung der Gerechtigkeit u. s. w., so muſs man nothwendig annehmen, daſs Daniel über diese Punkte bestimmte göttliche Offenbarungen erhalten hat. Es kann dann diese Weissagung nicht bloſs Wünsche, Hoffnungen, Ahnungen oder natürliche Divinationen enthalten, welche mehrere Gelehrte in den Weissagungen über die Zukunft finden. Diese Vermuthung einer Verschiedenheit der Erklärung dieser Weissagung bestätigt denn auch die Geschichte derselben. Die nichtmessianischen Erklärer stimmen darin überein, daſs ein lange nach Daniel lebender Prophet, ein Pseudodaniel, eine Art von mystischer Deutung oder Parodie der 70 Jahre des Jeremias, die längst vorübergegangen, ohne daſs seine Weissagung in Erfüllung gegangen, versucht habe. Ferner stimmen sie darin überein, daſs sie für den terminus a quo, wie schon die meisten jüdischen Ausleger, das Jahr der Zerstörung Jerusalems halten und also die ganze Zeit der Verwüstung der Stadt als in den 70 Wochen mitbegriffen betrachten, daſs sie den Gesalbten in V. 25 und den in V. 26 für eine verschiedene Person erklären, und zwar unter der ersten den Cyrus und unter dem kommenden Fürsten den Antiochus Epiphanes verstehen, und seinen Tod und die Erlösung des Bundesvolkes als den äuſsersten terminus ad quem der Weissagung betrachten. Ein Hauptvertheidiger dieser Erklärung ist Ritter Marsham, welchen Vitringa in einer ausführlichen Schrift über die 70 Wochen des Daniel gründlich widerlegt hat. Die nichtmessianischen Erklärer weichen aber in der Bestimmung des Gesalbten, welcher

nach V. 26 ausgerottet werden soll, von einander ab. Nach Berth. und Rosenm. ist dies Alexander der Grofse; nach Hofmann, Wieseler der Hohepriester Onias III., nach Bleek, Ewald und Hitzig Seleucus IV. Philopator, der Bruder des Antiochus Epiphanes und sein unmittelbarer Vorgänger, der durch Gift getödtet wurde. Denn diesen können sie nur meinen, obgleich Bleek ihn mit dem Stifter der Seleuciden, Seleucus Nicator, verwechselt, der letztere ihn als Seleucus III. bezeichnet. Ewald, Hofmann, Wieseler und Hitzig stimmen wie ihre Vorgänger Bertholdt, Eichhorn, v. Lengerke u. A. darin überein, dafs sie die letzte Woche für die Zeit der Drangsale nehmen, welche die Juden unter Antiochus Epiphanes erlebt haben. In Betreff der 7 und der 62 Wochen gehen sie aber wesentlich auseinander.

Ewald, der die 70 Wochen richtig für ein continuirliches Ganze hält, nahm den V. 25 bezeichneten Anfangstermin an, wonach der Prophet im vierten Jahre Jojakims oder im Jahre 607 vor Chr. eine Offenbarung (הַדָּבָר) über das ganze Volk Juda erhielt, welches 70 Jahre unter das Joch der Chaldäer kommen soll. Von hier an rechnete Ewald nun die ersten 7 Wochen bis auf Cyrus (536), welchen er für den מָשִׁיחַ נָגִיד (V. 25) hält, die 62 Wochen von Cyrus bis zu dem im Jahre 176 erfolgten, gewaltsamen Tode des Vorgängers von Antiochus Epiphanes, Seleucus IV. Philopator, welchen er als den מָשִׁיחַ V. 26 nimmt. Der letzte ist ihm dann die Zeit des Antiochus Epiphanes, welchen er für den נָגִיד הַבָּא hält, von 176—166. Diese Erklärung bietet aber mehrere Schwierigkeiten dar, weil hiernach weder die 70 Wochen im Ganzen, noch die einzelnen Theile derselben zutreffen; denn es ergeben sich statt 490 Jahre 441, statt 49 Jahre 71, statt 434 Jahre 360 und statt 7 Jahre 10. Dazu kommt, dafs sich das Jahr, von welchem Jer. 25 gesprochen wurde, nicht als Anfangstermin nehmen läfst, weil der Prophet nicht die Wiedererbauung, sondern die Zerstörung Jeru-

salems verkündigt. Diese Schwierigkeiten anerkennend hat er später seine Ansicht modificirt und in den Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft VI, S. 194 so dargestellt : „Die ersten 7 Jahrwochen sind von der Zerstörung Jerusalems an (Jerem. 30, 18) bis auf Kyros Befehl, es wiederherzustellen, zu berechnen, also erscheinen hier gerade 49 Jahre. Dies gute Zusammenstimmen von 7 mal 7 Jahren vorne und von 7 Jahren (von Seleucus Philopators Tode an) unten (?) bestimmte wohl sicher den Propheten dieses Buches, die ganze lange Zwischenzeit gerade auf 62 mal 7 Jahre anzusetzen, um so zusammen 70 mal 7 annehmen zu können. Der Zeitraum von Kyros bis zu Philopators Tod beträgt zwar nur 361, nicht 434 Jahre, allein da der Verfasser die Grenzen der 7, 62, 1 Jahrwochen alle genau und unverkennbar bestimmt, so müfste man sagen, er habe diese Unebenheit, wenn gekannt, doch nicht beachtet, und hieraus allein einen Einwand gegen die ganze Berechnung zu erheben, ginge nicht an, weil Niemand beweisen kann, der Schriftsteller habe hierin ganz genau sein müssen : allein wahrscheinlich sollten in der Rechnung wie zur Erleichterung der Unglückszeit 70 Jahre ausfallen, sofern man sie als Sabbathjahre betrachten konnte; die noch fehlenden 3—4 treten dann von selbst ans Ende“ (um die 7 Jahre der letzten Woche zu den 10 Jahren, 176—166, welche Ewald als die Zeit des Antiochus nimmt, zu ergänzen, wodurch jenes „gute Zusammenstehen“ entsteht). Dafs diese Erklärung nicht die richtige sein könne, wird gewifs Jeder anerkennen, welcher den Propheten für einen von Gott belehrten und geleiteten Mann hält. Will Jemand, der auf Beistimmung Anspruch machen will, Zahlen anführen, so mufs er in denselben genau sein. Ein glaubwürdiger Schriftsteller darf sich jedenfalls solcher „Unebenheiten“, wie bei den 62 und der 1. Woche stattfinden sollen, nicht zu Schulden kommen lassen.

Auch fangen Hofmann, Wieseler und Hitzig ungefähr von demselben Zeitpunkt, wie Ewald, 606 oder

605 v. Chr. die ganze Rechnung an, trennen die 7 ersten Wochen von den übrigen, und lassen die 62 Wochen oder 434 bis ins Jahr 171 oder 170 herabgehen, wo die Mifshandlung der Juden durch den נָגִיד Antiochus Epiphanes anfängt und die letzte Woche ausfällt. In der Mitte der letzten Woche soll durch diesen König, dessen Tod bis ins Jahr 164 herabgehe, der Gottesdienst („Schlacht- und Speisopfer“) abgeschafft und der Götzendienst eingeführt worden sein. Es nehmen also diese drei Erklärer die Zeit, welche Ewald durch die Gesammtheit der 70 Wochen ausgefüllt sein läfst, nur für die 62 und 1 Wochen in Anspruch und vermeiden so die chronologischen Schwierigkeiten, welche die Ewald'sche Ansicht als unzulässig erscheinen lassen. — So einig diese Gelehrten in der Bestimmung der 63 Wochen im Wesentlichen sind, so uneinig sind sie aber in der Bestimmung der 7 Wochen. Nach Hitzig, der in der Hauptsache mit Eichhorn übereinstimmt, bezeichnet der Ausgang des Wortes V. 25 die von ihm ins Jahr der Zerstörung gesetzte Weissagung des Jeremia Kap. 30 und 31, wie aus 31, 15 hervorgehen soll. Als den מָשִׁיחַ נָגִיד erklärt er ebenfalls den Cyrus und rechnet demnach die 7 Wochen von 588 an bis 539, wo Cyrus zuerst in den Gesichtskreis der Juden getreten sei, worin ihm jetzt Ewald gefolgt ist. Die 7 Wochen fallen ihm mithin zwischen die 62 hinein und sind ein Theil derselben. — Wieseler und Hofmann dagegen halten den מָשִׁיחַ נָגִיד für den Messias; der erstere setzt aber die 7 Wochen an den Schlufs der 63 und zählt vom Jahre 164 v. Chr., wonach derselbe also ungefähr im Jahre 115 v. Chr. hätte kommen sollen. Er fügt aber hinzu: „Allein in dieser Strenge seien die Worte selber schwerlich gemeint. Der Sinn solle vielmehr nur wohl im Allgemeinen der sein: dann, in nicht gar langer Zeit, etwa nach 7 mal 7 Jahren, in einem vorzugsweise geistig zu deutenden Jubeljahre, werde der Messias erscheinen“. Nach Hofmann soll nicht von der ersten, schon vergangenen

Erscheinung Christi, sondern von einer zukünftigen die Rede sein. Unter *Ausgang des Wortes*, welches den terminus a quo für die Zählung der 7 Wochen bildet, versteht er eine auch jetzt noch in unbestimmter Zukunft liegende göttliche Aufforderung an Israel, Jerusalem wiederherzustellen, und der Endpunkt der 7 Wochen ist ihm die Vollendung des Bestandes des neuen Jerusalems unter seinem fürstlichen Könige.

Wenn auch nicht zu läugnen ist, dafs die Erklärung, welche Hofmann, Wieseler und Hitzig von den 62 und 1 Wochen geben, wegen des auffallenden Zutreffens der Jahre etwas Gefälliges zu haben scheint, so mufs sie doch schon wegen der Erklärung der 7 Jahrwochen verworfen werden. Nach dem Texte gehören sie vor die 63 Wochen und dürfen weder dazwischen geschoben, noch an den Schlufs derselben gesetzt, noch ganz von denselben getrennt werden, um sie erst nach einem langen Zeitraume eintreten zu lassen. Jedenfalls wäre die Ansicht Ewald's auch nach der Erklärung unserer Weissagung von jenen dreien allein die textgemäfse, wenn derselben die Zahlen nicht entgegenständen.

Ed. Böhmer, der an der Deutung der 63 Wochen bei Hitzig festhält, aber anerkennt, dafs die 7 Wochen unmittelbar vor die 63 hingehören, rechnet (in der deutschen Zeitschrift für christliches Wissen und Leben, Jan. 1857, S. 39 f.) vom Jahre 605 auf 654 zurück und versteht unter dem Aufbau Jerusalems Dan. 9, 24 „die deuteronomische Reformation" zur Zeit des Königs Manasses, unter dem Befehl zu jenem Aufbau aber den Befehl dieses Königs, Jehova wieder zu dienen (2 Chron. 33, 16), für den er „bis auf Weiteres aus Daniel die Jahreszahl 654 ansetzt, da der Zeitpunkt uns sonst jetzt noch unbekannt ist". Umgekehrt läfst Hilgenfeld (S. 29 f.) die 7 Wochen von 606—557 (erstes Auftreten des Cyrus, sein Sieg über Astyages) gehen, so dafs sie bei ihm, wie bei Hitzig, zwischen die 62 hineinfallen. Auch diese wie jene Ver-

suche, die 70 Jahrwochen so zu deuten, daſs die 70. Jahrwoche diejenige ist, worin Antiochus Epiphanes den Gottesdienst der Juden zu vernichten suchte, enthalten deutliche Zeugnisse, in welche Verlegenheit diese Erklärer gerathen. Bunsen gesteht dieses auch ein, indem er, nachdem er zuerst die Hitzig'sche Berechnung vorgetragen hat und dann zur jetzigen Ewald'schen übergeht, bemerkt (Gott in der Geschichte I, S. 527. 529) : „Eigentlich ist aber die Annahme einer solchen künstlichen und unnatürlichen Rechnung wider den Text. Denn es heiſst ja : 62 Jahrwochen hindurch soll Jerusalem wieder gebaut werden; der Anfangspunkt dieser Periode kann also nicht das Jahr der Weissagung (605 v. Chr.) sein, sondern nur das Jahr der Rückkehr unter Cyrus. Weshalb soll der Verfasser nicht eine um 70 Jahre falsche Rechnung für den Zeitraum von Cyrus bis Epiphanes gefunden und angenommen haben? Jedenfalls ist hier ein Vermischen verschiedener Berechnungen anzunehmen, wenn man nicht mit einer bloſsen Irrthümlichkeit der überkommenen Zeitrechnung sich zufrieden geben wird. Die Zahlen sind aber zu bedeutend für die Annahme einer Zufälligkeit : und so kommt man darauf, entweder (mit Hitzig) jenen willkürlichen doppelten Anfangspunkt der Rechnung von Oben mit der seltsamen Doppelzählung anzunehmen, oder (mit Ewald) ein Hinzurechnen der 70 Jahre als derjenigen Zahl, welche doch eigentlich den Wortlaut der Weissagung des Jeremias eine von aller Deutung nach Jahrwochen unabhängige Berechtigung zu haben scheinen konnte".

Es stimmen nun zwar Hofmann, Wieseler und Hitz. darin überein, daſs sie die Berechnung des Ausgangspunktes in dem Jahre 606—605 v. Chr. anfangen, sie thun dieses aber aus verschiedenen Gründen. Nach Hofmann muſs der Ausgangspunkt in das Jahr der Zerstörung Jerusalems gesetzt werden, weil derselbe bei der ganzen Weissagung als gewiſs vorausgesetzt werde. Die Zerstörung Jerusalems fällt aber nach Hofmann's früherer Berech-

nung nicht, wie er sonst annimmt, in das Jahr 588, sondern 605 vor Chr. Später hat derselbe aber diese Ansicht aufgegeben, indem er das Jahr von Jerem. 25, 1 berechnet, dabei aber das Jahr 605 als Anfangspunkt der 62 Wochen festhält. Dasselbe thut auch Delitzsch S. 283. Beide schliefsen sich daher an die Ansicht Wieseler's und an Ewald's frühere Meinung an. Und so ist Hofmann mit Aufgebung seiner früheren Ansicht zu Ewald und dieser selbst mit Verlassung der jetzt von Hofmann angenommenen Meinung zu Hitzig übergegangen. Hofmann unterscheidet sich aber von Wieseler darin, dafs er das Wort Jer. 25, 1 nicht unter dem „Ausgang des Wortes" versteht, sondern jenen Terminus erst vor den 62 Wochen einschiebt, so dafs seine Erklärung von V. 25 folgende ist : von dem Ausgang des göttlichen Befehls zur Wiedererbauung Jerusalems bis auf (die zweite Erscheinung des) Messias sind 7 Wochen; und (von dem Wort Jer. 25 an) in 62 Wochen wird die Stadt wieder gebaut sein. Durch diese Erklärung werden aber die Schwierigkeiten gröfser. Denn wenn Daniel um die Wiederherstellung der Stadt gebetet hat, so kann man unter dem Ausgang des Wortes, Jerusalem wiederherzustellen, doch nichts Anderes verstehen, als ein auf den nächst bevorstehenden Wiederaufbau bezügliches Gotteswort. An ein zweites späteres Gotteswort konnte Daniel gar nicht denken. Wir halten es für ganz unzulässig, nach einer deutlichen Angabe des Anfangstermins : „vom Ausgange des Wortes Jerusalem wieder zu bauen", fünf Worte später einen anderen, in entgegengesetzter Richtung liegenden Anfangstermin, von welchem sich weder im Wortlaut, noch im Zusammenhang des Textes die geringste Andeutung findet, hineinzudenken. Welche sonderbare Ausdrucksweise würde es sein, wenn der Prophet einen späteren Anfangstermin einem früheren vorgesetzt und bei ganz gleichlautenden Worten in demselben Verse „herstellen

und bauen“ an zwei verschiedene Erklärungen, welche mehrere Jahrtausende auseinander liegen, gedacht hätte.

Die Ansicht Wieseler's, der den Ausgang des Wortes „Jerusalem wieder zu bauen“ als Anfangspunkt der Zählung der 62 Wochen annimmt und unter „Wort“, wie früher Ewald, die Weissagung Jerem. 25 versteht, welche nach V. 1 ins Jahr 606 oder 605 fällt, ist aber aus dem schon gegen Ewald angeführten Grunde ganz unzulässig und jetzt auch von diesem selbst aufgegeben. Auch ist die Art und Weise unstatthaft, wie Wieseler die Worte des V. 25 erklärt, um die 7 Wochen vorne zu entfernen und hinten an die 63 anzufügen. Er verbindet nämlich die Worte: מִן־מֹצָא־יְרוּשָׁלִַם eng mit den vorhergehenden Worten : וְתֵדַע וְתַשְׂכֵּל *und du sollst wissen und verstehen* und interpungirt nach יְרוּשָׁלִַם stärker. Es soll zunächst „der terminus a quo der 70 Wochen durch das hinzugefügte וְתֵדַע וְתַשְׂכֵּל aufs Schärfste markirt werden, was des Verständnisses wegen auch durchaus nothwendig war“. Wollte man dieses auch zugeben, so ist man doch gar nicht berechtigt, die folgenden Worte : עַד־מָשִׁיחַ נָגִיד שָׁבֻעִים שִׁבְעָה hier aus dem Text zu nehmen, um sie am Schlufs von V. 27 anzufügen, und zugleich das מִן מֹצָא ו״י stillschweigend von dem עַד־מָשִׁיחַ ו״י hinweg und vor וְשָׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם hinunterzuschieben. Hitzig bemerkt daher S. 174 mit Recht : „die Berechtigung, oben die 7 Wochen wegzunehmen und unten anzusetzen, ist nicht dargethan“. Auch hat Wieseler selbst in seiner früheren Schrift (S. 71) die von ihm später angenommene, schon früher von Corrodi (krit. Gesch. des Chiliasmus I, 247 ff.) aufgestellte Ansicht nach den Worten verworfen : „Die Willkürlichkeit und Untextmäfsigkeit einer solchen Verrückung liegt auf der Hand“.

Hitzig bemüht sich gar nicht, einen Grund aufzusuchen, warum die 62 Wochen von 606 an zu zählen seien. Er nimmt einen Falsarius an, den er rückwärts zählen läfst. Nach S. 170 bilden das *πρῶτον ψεῦδος* in der

Rechnung die 7 Wochen, welche der Verfasser unterbringen mufste.

Das Gesagte zeigt zur Genüge, zu welchen willkürlichen Annahmen und Erklärungen diejenigen kommen, welche die messianische Erklärung verlassen haben und Dan. 9, 24—27 keine göttliche Offenbarung annehmen.

Obgleich nun die angeführten Erklärungen schon im Vorigen hinreichend widerlegt sind, so wollen wir doch zur Begründung unserer Erklärung noch Einiges hinzufügen.

1) Die Behauptung, dafs der angebliche Pseudodaniel die Weissagungen des Jeremias als nicht erfüllt betrachtet und davon einen Grund zu ihrer Parodirung entnommen habe, ist offenbar falsch, da jene Weissagung des Jeremias nichts Messianisches enthält, und das, was sie als am Ende der 70 Jahre bevorstehend ankündigt, das Aufhören der chaldäischen Dienstbarkeit und die Rückkehr des Bundesvolkes nach Canaan, ja genau nach Ablauf dieses terminus vollkommen in Erfüllung gegangen ist. Denn im 1. Jahre der Mitregentschaft Nebucadnezars, der 47 Jahre regierte, fing die Dienstbarkeit der Bewohner des Reiches Juda an, und dauerte also unter Nebucadnezar noch 44 Jahre, was auch durch 2 Kön. 25, 27 und Jer. 52, 21 bestätigt wird, unter Evilmerodach 2, unter Nariglosor 4, unter Labrosoarchad 9 Monate = 1 und unter Nabonad 17, zusammen ungefähr 67 Jahre. Rechnen wir zu diesen 67 Jahren noch die zweijährige Regierungszeit des Darius oder Cyaxares II., während welcher Zeit die Dienstbarkeit des Bundesvolkes eine Folge der Fortsetzung der babylonischen war, so ist das erste Jahr der Regierung des Cyrus das 70. Jahr des Exils. Wenn Gramberg behauptet, dafs die Zahl 70 eine runde und der terminus a quo bis zum terminus ad quem um 4 Jahre zu kurz sei, so irrt er, indem er den Anfang des Exils in das 8. Jahr des Jojakim setzt, da es doch in der That das 4. Jahr desselben ist. Der Verfasser betrachtet es auch selbst so, wenn er 1, 12 sagt, Daniel habe noch das erste Jahr des

Cyrus die von ihm ersehnte Befreiung erlebt. Nach Kap. 10, 1 hatte Daniel noch im ersten Jahre des Cyrus eine Vision und schrieb sie auf. Dafs Daniel unter Cyrus noch eine längere Zeit lebte und hohe Staatsämter bekleidete, erhellt aus Kap. 1, 21 und Kap. 6, 29 und aus Esr. 1, 1; 2 Chron. 36, 21.

2) Die Annahme, dafs Daniel den 70 Wochen des Jeremias eine mystische Deutung gegeben und daraus 490 Jahre gemacht habe, ist nicht blofs willkürlich, sondern auch der Würde des Jeremias sowohl wie der des Verfassers durchaus entgegen. Müfste man dem Daniel diese Deutungsweise zuschreiben, so hätte er dem Jeremia seine Prophetenwürde geraubt und ihn lächerlich gemacht. Keiner, der die Weissagungen des Jeremia über die 70 Jahre des Exils liest, kann auf den Gedanken kommen, dafs es 70 Jahrwochen seien. Dafs der Verfasser des Buches Daniel nicht die Absicht gehabt haben kann, jene 70 Jahre des Jeremias so mystisch zu deuten, geht auch daraus hervor, dafs er V. 6 als das gröfste Verbrechen des Volkes gegen Gott bezeichnet, auf die Stimme seiner Diener, der Propheten, die in seinem Namen geredet, nicht zu hören. Auch konnte der angebliche Pseudodaniel nicht erwarten, dafs man auf die von ihm gegebene neue Zeitbestimmung viel Gewicht legen werde, wenn er die ältere, durch einen allgemein verehrten Propheten gegebene, auf eine so abgeschmackte Weise eludirte.

3) Der Annahme einer mystischen Deutung der 70 Jahre des Jeremia steht auch entgegen, dafs der Verfasser für die 70 Jahrwochen einen verschiedenen terminus a quo annimmt. Jene Annahme hätte nothwendig denselben terminus gefordert. Dieser terminus fällt in den beiden betreffenden Weissagungen des Jeremias in das 4. Jahr des Jojakim. Es durfte der Verfasser diesen terminus gar nicht verlassen und denselben in das 18 Jahre später fallende Jahr der Zerstörung der Stadt setzen; der terminus a quo bis zum terminus ad quem wären dann nicht 70,

sondern 49 Jahre gewesen. Hitzig will diese Schwierigkeit durch die Annahme entfernen, dafs der Verfasser von dem Datum der Weissagung Kap. 29 an, die dort kein bestimmtes Datum habe und die er in das Jahr der Zerstörung setzt, gerechnet habe. Allein dieses Datum der Weissagung ist von keiner Bedeutung, da es in derselben nicht als der terminus a quo des Exils gesetzt wird und die Bestimmung desselben, als aus der Weissagung Kap. 25 bekannt, vorausgesetzt und hier wie dort als ein solcher der Anfang des babylonischen Exils, wie er in das 4. Jahr Jojakims fällt, festgestellt wird. Fiele aber auch das Datum des Briefes mit dem terminus a quo der 70 Jahre zusammen, was aber durchaus unzulässig ist, so konnte doch der Verfasser nicht darauf verfallen, diesen Brief in das Jahr der Zerstörung zu setzen. Die Behauptung, dafs das Datum desselben bei Jeremia nicht chronologisch bestimmt sei, ist durchaus falsch, da diese Weissagung durch Vav mit der unmittelbar vorhergehenden verbunden ist, und in der Ueberschrift als in das 4. Jahr des Zedekia gehörig bezeichnet wird. Auch ist der Inhalt beider Weissagungen eng verwandt, indem Kap. 28 beschreibt, wie Jeremia den durch die falschen Propheten genährten Hoffnungen einer baldigen Veränderung der traurigen Lage in Jerusalem, und Kap. 29, wie er denselben unter den Exulanten mit Erfolg entgegengewirkt hat. Diese Hoffnungen der Bewohner Jerusalems und unter den Exulanten waren wahrscheinlich durch eine von Zedekia im 4. Jahre seiner Regierung nach Babylon unternommene Reise, zur Erlangung gröfserer Freiheit und Selbstständigkeit, erweckt worden, weshalb sein 4. Jahr (V. 1) als der Anfang seiner Regierung bezeichnet wird. Diese Freiheit erregte nun die Hoffnung, dafs es ihm mit Hülfe der Aegypter gelingen werde, sich ganz von der babylonischen Herrschaft loszumachen und die Chaldäer zur Freilassung der Exulanten zu nöthigen. Dürfte man nun aber auch den terminus a quo in das 4. Jahr des Zedekia setzen, so würden doch bis auf Cyrus

nicht 49, sondern 59 Jahre sein. Denn von der Zerstörung Jerusalems bis auf Cyrus sind nicht, wie Hitzig meint, gerade 49, sondern 52 Jahre, und diese Zerstörung erfolgte im 11. Jahre der Regierung des Zedekia. Einen chronologischen Irrthum darf man um so weniger annehmen, da Jeremia eine bis ins Einzelnste genaue Kenntnifs dieses Zeitmafses zu erkennen giebt und in Bezug auf diese chronologischen Bestimmungen, die in der Schrift so offen vorliegen, unter den Juden von jeher Uebereinstimmung geherrscht hat.

4) Wäre der terminus a quo die Zerstörung, so dürfte V. 24 nicht zu V. 1, wonach 70 Jahre über die Trümmer Jerusalems voll werden sollen, nicht im offenbaren Gegensatze stehen. Es können die Jahre, welche *über die Trümmer* voll werden sollen, nicht mit zu denen gerechnet werden, welche *über die Stadt* voll werden sollen.

5) Bezöge sich דָּבָר auf den im Vorigen genannten Ausspruch des Jeremia, so müfste der Artikel stehen. Dafs דָּבָר nicht eine prophetische *Verkündigung*, sondern nur einen göttlichen *Befehl* bezeichne, zeigt die Vergleichung des יָצָא דָּבָר von dem Ausgehen des Befehls, dafs 70 Wochen über Jerusalem verfliefsen sollen, in V. 23. Bei Jeremia findet sich aber keine Andeutung eines göttlichen Befehles zur Wiederherstellung Jerusalems. Oben haben wir aus den Worten וְחָרוּץ וּבְצוֹק הָעִתִּים erwiesen, dafs von einem Befehle die Rede sei, welcher der Zeit nach mit der Ausführung zusammenfällt.

6) Hätte Daniel nur die von Jeremia bestimmte Zeit verlängern wollen, so hätte er das, was Jeremia als zu Ende des von ihm bestimmten Zeitraumes bevorstehend angekündigt hatte, hier als dem Ende des längeren Zeitraumes eigenthümlich setzen müssen. Hierüber findet sich aber nichts. Alle die nach V. 24 ans Ende der 70 Wochen gehörigen Güter werden von Jeremia gar nicht erwähnt. Dagegen wird von Daniel das, was Jeremia als dem Ende der 70 Jahre angehörig setzt, das Aufhören des babyloni-

schen Exils und die Rückkehr ins Vaterland, hier als schon beim Beginn der 70 Wochen, die über Jerusalem und über das Volk ergehen sollen, als vorhanden vorausgesetzt.

7) Müfste der terminus ad quem in die makkabäische Zeit gesetzt werden, so hätte, wie wir oben gezeigt haben, Daniel gegen die Chronologie einen groben Irrthum begangen. Dagegen streitet aber die Aechtheit des Buches Daniel und die darin sich offenbarende genaue Kenntnifs der Geschichte. Die Zeit von Cyrus bis auf den Tod des Antiochus Epiphanes würde dann hier auf 441 Jahre (63 Jahrwochen) bestimmt, während sie nur 372 Jahre beträgt). Es fände sich dann hier ein Rechnungsfehler von 69 Jahren. Noch gröfser ist dieser Irrthum, wenn man eine andere Behauptung dieser Ausleger hinzunimmt. Nach denselben (z. B. Bertholdt S. 716) soll der Verfasser nach Cyrus nur vier persische Könige kennen, und Xerxes, als den letzten derselben, von Alexander besiegt werden lassen. Hierdurch wird die persische Periode von ihm um 147 Jahre verkürzt, und diese, sowie die überhaupt überschiefsenden 69 Jahre, müfsten der Seleucidischen zugerechnet werden. Diese würde dann 380 Jahre enthalten, welche unter 8 Könige, mit Einschlufs des Antiochus Epiphanes, zu vertheilen wären. Es findet sich dann hier ein Irrthum über diesen Zeitraum, welchen man selbst unwissenden Juden kaum zutrauen darf. Im Seder Olam cap. 30 wird die Dauer dieser Periode auf 180 Jahre bestimmt. Ein so grober Irrthum kann bei Daniel nicht angenommen werden, da er in Bezug auf diesen Zeitraum eine genaue und specielle Kenntnifs dieses Zeitalters zu erkennen giebt. Es unterliegt also nicht dem mindesten Zweifel, dafs die Behauptung Bertholdt's, der die 70 Wochen für eine runde und unbestimmte Zeitbestimmung erklärt, durchaus unbegründet und verwerflich ist.

8) Wäre in unserer Weissagung von der makkabäischen Zeit die Rede, so begreift man nicht, warum derselbe

nicht wie in den übrigen auf diese Zeit sich beziehenden Weissagungen des Daniel, namentlich Kap. 11, der Wiederherstellung des Staates und des Tempels Erwähnung gethan hat. Er würde ohne Zweifel nicht mit der traurigen Verkündigung der gänzlichen und dauernden Verwüstung, wie sie jener Zeit gar nicht einmal angehörte, geschlossen haben. Bezieht sich aber unsere Weissagung auf die messianische Zeit, so verliert die angekündigte Verwüstung der Stadt und des Tempels ihr Schreckliches. In der makkabäischen Zeit war ja mit der Zerstörung der Stadt und des Tempels die Theokratie fast wie vernichtet, da doch ihr Bestehen damals noch an sie geknüpft war.

9) Die Behauptung Bertholdt's, dafs unter dem Gesalbten Kap. 26 Alexander zu verstehen sei, bedarf kaum der Widerlegung. Dieser Gesalbte soll 62 Jahrwochen nach Cyrus sterben, und doch sollen zwischen ihm und Cyrus nur 4 Könige sein, von denen also jeder über ein Jahrhundert regiert haben müfste. Er soll in der 70. Jahrwoche sterben, an deren Ende Antiochus Epiphanes umkommen soll. Und doch sollen zwischen ihm und Antiochus Epiphanes nach der wirklichen Geschichte 7 und nach der von Bertholdt gemachten 10 Könige regieren! Wenn Bertholdt diese Schwierigkeiten durch die Annahme zu beseitigen sucht, dafs das אַחֲרֵי nich *nach*, sondern *vor* Ablauf bezeichne, so kann man sich darüber nur wundern, und man mufs es zugleich bedauern, dafs Männer von Kenntnifs so in ihren irrigen Ansichten befangen sind, dafs sie selbst der Sprache Gewalt anthun. Das הִכָּרֵת, welches, wie wir im Commentar gezeigt haben, nie anders, als von einem äufserlich gewaltsamen Tode gebraucht wird, soll, weil Alexander einen solchen nicht erlitten, auch mortem placidam bezeichnen können! Auch kommt man mit Seleucus Philopator in grofse Verlegenheit. Der Gesalbte soll erst nach dem Ende der 62 Wochen, also schon in der 70. sterben, und in dieselbe Woche noch soll das Ende des Antiochus Epiphanes fallen. Dieses ist aber durchaus

unmöglich, da der letztere 11 volle Jahre regiert hat. Ein Irrthum ist hier um so weniger zulässig, da der Verfasser ja den Begebenheiten gleichzeitig sein soll. Dafs מָשִׁיחַ keinen heidnischen Regenten, der in gar keiner Beziehung zur Theokratie steht, bezeichnen kann, haben wir oben zur Genüge dargethan.

10) Gegen die Beziehung unserer Weissagung auf die makkabäische Zeit spricht auch die übereinstimmende jüdische Tradition. Da im ersten Buche der Makkabäer auf die jene Zeit betreffenden Weissagungen Kap. 8 und Kap. 11 beständig Rücksicht genommen wird, aber nie auf die unsrige, so kann man dieses nicht anders als durch die Annahme erklären, dafs man unsere Stelle nicht darauf bezogen hat. Dafs diese in der Zeit unmittelbar nach Christus ganz allgemein auf eine noch zukünftige Zerstörung, auf die durch die Römer, bezogen wurde, haben wir bereits oben nachgewiesen. Zur Bestätigung der messianischen Erklärung könnte man sich noch auf die zur Zeit der bei der Erscheinung Christi allgemein unter den Juden und von ihnen aus im ganzen Oriente verbreitete Erwartung berufen, welche so viele Pseudochristen zu ihren Zwecken benutzten. Diese Weissagung und insbesondere Kap. 2, wo von dem 4. (dem Römischen) Weltreiche die Rede ist, worauf ein *fünftes*, das messianische, folgt (vgl. Joseph. 10, 10. 4), haben gewifs nicht wenig zur Verbreitung jener Meinung beigetragen. Als nun das römische Reich in feindliche Beziehung zu den Juden getreten war, liefs sich leicht die Erscheinung des Messias mit Zuversicht erwarten. Dafs unsere Weissagung allgemein auf die römische Zerstörung bezogen wurde, erhellt daraus, dafs die späteren jüdischen Ausleger es nicht gewagt haben, diese ihnen in der Polemik mit den Christen so nachtheilige Erklärung unserer Stelle aufzugeben, vgl. die Nachweisungen bei Sostmann, S. 18 ff. — Dafs man unter Messias an unserer Stelle allgemein den Messias verstand, scheint auch daraus zu folgen, dafs diese Benen-

nung des Erwarteten zur Zeit Christi die allgemein herrschende war und diese Weissagung die Aufmerksamkeit besonders auf sich hinlenkte. Auch läfst sich dieses aus Josephus wahrscheinlich machen, vgl. Archäol. 10, 10. 4 und de bell. Jud. 7, 11. Insbesondere spricht dafür die Christus betreffende Stelle, welche sich als ächt erweisen läfst. Die verbreitete Meinung, dafs Josephus, der im gläubigen Vertrauen die dereinstige Errichtung des Reiches der Herrlichkeit erwartete, den Vespasian für den Messias gehalten habe (vgl. z. B. Ittig, prolegg. bei Haverkamp II, p. 93 und Bretschneider, capp. theol. Jud. dogmat. ex Joseph. p. 36) ist eine unbegründete und läfst sich genügend als eine solche darthun, obgleich sie sich schon bei Origenes findet.

11) Dafs unsere Stelle sich auf den Messias und nicht auf die Zeit der Makkabäer beziehe, beweist auch der Ausspruch Christi Matth. 24, 15. Der Christus für einen Lehrer der Wahrheit hält, der mufs sich überzeugt halten, dafs derselbe unsere Weissagung von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer erklärt habe. Christus redet hier V. 27 von dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* so, dafs er die Kenntnifs desselben bei Daniel voraussetzt; weshalb er jede nähere Bestimmung für überflüssig hält. An die Stellen Dan. 11, 31; 12, 11 konnten die Juden nicht denken, weil Christus von einer zukünftigen Eroberung und Zerstörung Jerusalems redet. Auch bezieht sich Joseph. 10, 11. 7 in den Worten: *Δανιῆλος καὶ περὶ τῆς τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε, καὶ ὅτι ὑπ' αὐτῶν ἐρημωθήσεται* auf Dan. 9, 27; und aus lib. IV de bello Jud. c. 6, 3 ersehen wir, dafs diese Auslegung nicht blofs eine Privatmeinung, sondern die allgemein recipirte war. Die Worte *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* hat Christus aus unserer Weissagung entlehnt und *ἐν τόπῳ ἁγίῳ* entsprechen *ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδ. . . .*

12) Für die Ansicht, dafs unsere Weissagung über das Volk und die heil. Stadt nicht über den Tod des

Antiochus Epiphanes hinausgehe, läfst sich endlich auch kein Grund angeben. Vielmehr ist es von vornherein wahrscheinlich, dafs unsere Weissagung noch Israels weiteres Schicksal im Auge habe, und der wichtigen Ereignisse, wie die erste Erscheinung des Messias und die Zerstörung Jerusalems durch Titus sind, Erwähnung thue. Da Daniel im Gebete um die Rückkehr aus dem Exil, um die Wiedererbauung der Stadt, und in Verbindung damit um das Heil des Volkes, um die Erfüllung der messianischen Verheifsungen bittet, so ist die Erklärung von Antiochus Epiphanes offenbar ganz unpassend und verwerflich.

Was nun endlich die Gründe betrifft, welche man der messianischen Erklärung unserer Stelle entgegengesetzt hat, so sind sie insgesammt ohne Beweiskraft. Den wichtigsten Grund trägt Bleek a. a. O. S. 234 mit den Worten vor: „Bei der Annahme der Aechtheit jener Weissagungen dürften wir jene Stellen auf keine Weise so deuten, dafs darin eine genaue Bestimmung der Zeit der Errichtung oder Vollendung des Himmelreiches gegeben würde. Denn wenn der Erlöser sogar den Engeln des Himmels und sich selbst eine solche Kenntnifs der Zukunft in Beziehung auf Zeit und Stunde abspricht, Matth. 24, 26; Marc. 13, 32, und selbst noch nach seiner Auferstehung Act. 1, 6. 7, so können wir unmöglich annehmen, dafs einem anderen Propheten, noch dem einer viel früheren Zeit, dieses sollte offenbart sein, so dafs er jene Zeit seinem Volke chronologisch genau, sei es in gewöhnlichem oder in irgend einem sogenannten mystischen Zeitmafse, so fern dieses noch immer wieder als ein bestimmtes angesehen wird, hätte mittheilen können“. Diese Bestreitung der chronologisch bestimmten Angaben würde einigen Schein haben, wenn man den Grund so wendete: es sei ganz unwahrscheinlich, dafs Gott über zukünftige Dinge einem Propheten chronologisch bestimmte Aufschlüsse ertheilt habe, da selbst Christus, der auch im Stande der Erniedrigung gröfser als alle Propheten war, solche Auf-

schlüsse als über denselben hinausgehend bezeichnet hat. Wäre es zulässig, auf diese Weise die bestimmten chronologischen Angaben zu bestreiten, so würde man alle chronologisch bestimmten Vorherverkündigungen nicht bloſs im A. T., sondern auch die von Christus selbst, der vorhersagte, daſs er nach dreien Tagen auferstehen werde, als unzulässig bezeichnen müssen. Ja, man würde so alle Weissagungen, in denen zufällige Umstände vorherverkündigt werden, bestreiten, da die chronologischen Bestimmungen nicht von den übrigen geschieden sind. Daſs man Christus göttliche Erkenntnisse nicht absprechen kann, wenn sie zu seinem Zwecke dienten, geht daraus hervor, daſs der Vater ihn immer erhörte, Joh. 11, 42, und ihm Alles zeigte, was er that, Joh. 5, 20. Christus erhielt in dem Stande der Erniedrigung, in dem die göttliche Natur ruhte, alles zur Vollführung seiner Bestimmung Erforderliche, was die Kräfte und Gaben der menschlichen Natur überstieg, durch Mittheilung von oben, die er im Gebete erflehte. In seiner Erniedrigung und als Stellvertreter der sündigen Menschheit besaſs er nicht die Kraft, Wunder zu thun und die Zukunft zu durchschauen, aber nie wurde ihm diese Kraft versagt, wenn er darum bat, da er nach der Einheit seines Willens mit dem göttlichen nur das bitten konnte, was Gottes Absichten gemäſs war. Hieraus erhellt, daſs das Nichtwissen Christi die Folge seines Nichtwollens und dieſs Nichtwollen eine Folge der Unangemessenheit der Jünger war. Christus hätte auf die Aufforderung des Satans, Steine in Brod zu verwandeln, antworten können, daſs er dieses nicht könne, ohne dadurch seiner Wunderkraft im Geringsten zu nahe zu treten. Ist nun aber das Nichtwissen Christi eine Folge der Nichtangemessenheit der verlangten Erkenntniſs in Bezug auf Zeit und Personen, so kann man doch daraus nicht schlieſsen, daſs derselbe nicht zu anderer Zeit angemessene chronologisch bestimmte Aufschlüsse über die Zukunft seiner Diener, der Propheten, und durch sie seinem Volke

ertheilt habe. Wenn es nun Christus für unangemessen hielt, seinen Jüngern, die den Lohn herbeiwünschten, bevor sie den Kampf bestanden, die ohne seine Vollmacht hierzu nach Dingen fragten, die für ihren gegenwärtigen Zustand nicht paſsten und dabei Wichtigeres vergaſsen, die noch fleischlich waren und denen Christus noch viel zu sagen hatte, was sie jetzt nicht faſsen konnten, einen Aufschluſs über die Zeit der Errichtung des regni gloriae versagte, das in Rücksicht auf ihren Zustand verderblich wirken konnte, um so mehr, je ferner noch die Vollendung des Heils lag und je nothwendiger es war, daſs die Jünger gerade jetzt auf den Grund desselben hingewiesen wurden; so darf man doch keinesweges hieraus schlieſsen, daſs Gott den Propheten nicht bestimmte chronologische Mittheilungen habe machen können. Wie im neuen Testamente Christus den Tag seiner Auferstehung vorhersagt, so konnte Gott auch, wenn er es angemessen fand, bestimmte chronologische Mittheilungen machen. Es frägt sich nur, wann dieses etwa geschehen ist. Dieses muſs nach einer gesunden Auslegung erforscht und bestimmt werden. Auch sind wir nicht berechtigt, das, was in Bezug auf das regnum gloriae gesagt wird, ohne weiteres auf das regnum gratiae zu beziehen. Der Grund, warum Christus eine abschlägige Antwort ertheilte, tritt deutlich in dem Zustande der Jünger hervor, Apstgesch. 1, 7, wo es heiſst : *οὐχ ὑμῶν ἐστι γνῶναι χρόνους ἢ καιρούς, οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ*, verglichen mit V. 8 : *ἀλλὰ λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς* s. v. a. nicht dieſs ist es, was euch Noth thut, ein anderes : und während Gott euch das erstere versagt, wird er euch das letztere gewähren. Daſs übrigens auch im A. T. chronologisch bestimmte Weissagungen vorkommen, ist bekannt. Es gehören hierher nicht bloſs die 70 Wochen des babylonischen Exils, Jerem. 25, 11; 29, 10, sondern die Weissagung Jesaia's, daſs die Lebenstage des Königs Hiskia um 15 Jahre verlängert werden sollen, Jes. 38, 5,

dafs die Zeit des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten 400 Jahre dauern werde 1 Mos. 15, 13; ferner die Weissagung Jesaia's 7, 8, wonach Ephraim nach 65 Jahren aufhören soll ein Volk zu sein, und 23, 15. 17, wonach das verödete Tyrus nach 70 Jahren sich wieder erheben und eine blühende Handelsstadt wieder werden soll.

7) Zusammenstellung der Gründe, welche für die messianische Erklärung von Dan. 9, 24—27 sprechen.

1) Wenn über die Messianität und Nichtmessianität einer Weissagung entschieden werden soll, so mufs man den Sinn derselben im Ganzen und im Einzelnen zu erforschen suchen und sich die Frage beantworten, ob dasjenige, was die fragliche Weissagung enthält, nur auf Christus, oder sein Reich, oder auf beides pafst und das darin Ausgesagte nur auf jenen und sein Reich bezogen werden könne. Ergiebt sich bei Beantwortung dieser Frage die Antwort, dafs das in der Weissagung Ausgesagte nur auf den Messias und sein Reich passe und nicht auf andere Personen und Sachen bezogen werden könne, so ist die betreffende Weissagung für messianisch zu halten. Dafs nun unsere Weissagung nach unserer, wie wir glauben, hinreichend bewiesenen Erklärung, Mehreres enthält, was nur auf Christus und sein Reich pafst, steht aufser Zweifel. a) Zunächst gehört dahin die Sündenvergebung und die Herbeiführung der ewigen Gerechtigkeit durch den Tod des Messias (V. 24. 26). Diese heilbringende Wirkung wird im A. und N. T. nur dem Messias zugeschrieben, wie aus Jes. 52, 13—53, 12; Jerem. 31, 31 ff.; Sach. 3, 8. 9; 13, 7; Ps. 22, vgl. Jes. 54, 14; 60, 21; Jer. 23, 5. 6; 33, 15. 16; Joel 2, 23; Matth. 26, 28; Eph. 1, 7; Col. 1, 14; Phil. 3, 9; Tit. 2, 14; 3, 4—7; Apoc. 1, 5, vgl. Matth. 6, 33; Röm. 5, 18—21; 14, 17; 1 Cor. 1, 30; 2 Cor. 5, 21 u. a. deutlich hervorgeht. b) Nach unserer Weissagung

soll der mosaische Opfercultus aufhören und die alttestamentliche Prophetie ihr Ende erreichen. Dieses ist durch Christus, den Hauptgegenstand jener Prophetie, in Erfüllung gegangen. An der Stelle der Opfer des alten Bundes trat ein weit vollkommeneres und wirksameres, welches ein *reines* genannt wird Mal. 1, 10. 11. Durch Christi Ankunft hatte auch die alttestamentliche Prophetie ihr Hauptziel erreicht, indem das von den Propheten des A. T. von ihm und seinem Reiche entworfene Bild vor den Augen der Menschen lag. Man hatte nur nöthig, jenes Bild mit Christus und seinem Reiche zu vergleichen, um sich zu überzeugen, dafs beide vollkommen zusammen stimmen. Man konnte seit der Erscheinung seinen Blick auf den Erschienenen, den gröfsten aller Propheten, durch den alle geredet haben, richten und sich zugleich überzeugen, dafs er auch der vollkommenste Vermittler zwischen Gott und der Menschheit war und in weit vollkommenerer Weise das erfüllte, wozu die Propheten von Gott berufen waren. Er war auch ein vollkommenerer Lehrer, als jene gewesen waren. Vgl. Röm. 10, 4; Matth. 5, 17; 11, 13; Luc. 16, 16; 24, 24; Apstgsch. 3, 24; 10, 43.

c) Für die messianische Erklärung unser Weissagung sprechen auch die Namen, welche Daniel diesem grofsen Entsündiger und Rechtfertiger der Menschheit giebt. Er nennt ihn מָשִׁיחַ נָגִיד und מָשִׁיחַ. Dafs der grofse Nachkomme Davids ein *Gesalbter* und zugleich *Fürst* und *Herrscher* sein werde, verkündigen auch 1 Kön. 2, 10; Ps. 2, 6; 45, 12. 16; 72, 1; Jer. 30, 9; Ezech. 37, 24; Hos. 3, 5; Zach. 9, 9, wo er מָשִׁיחַ und מֶלֶךְ, 2 Sam. 23, 3; Mich. 5, 1, wo er מוֹשֵׁל *Herrscher*, Jes. 9, 5, wo er שַׂר שָׁלוֹם *Friedensfürst*, Jes. 55, 4, wo er נָגִיד *Fürst*, Ezech. 34, 24; 37, 25, wo er נָשִׂיא *Fürst* genannt wird. Vgl. Jos. 15, 37; 19, 19; Apstgsch. 5, 31; Apoc. 17, 14; 19, 16. Die Bezeichnung קֹדֶשׁ קָדָשִׁים ein *Allerheiligstes* pafst allein auf die Kirche des Herrn, nach vielen Auslegern auf den sünd- und schuldlosen Gottmenschen Christus, welcher Jes. 53, 11 der Ge-

rechte, der Viele rechtfertigt und ihre Missethaten trägt, genannt wird. Vgl. Ps. 45, 8; 72, 2; Jes. 45, 8; 62, 1; Jer. 23, 5. 6; 33, 15. 16; Zach. 9, 9; Mal. 4, 2; Luc. 1, 35; 23, 41; Marc. 1, 24; Matth. 27, 4. 19. 24; Apstg. 3, 14; 7, 52; 22, 14; Hebr. 7, 26. 27; 1 Petr. 1, 19; 2 Petr. 2, 22; Joh. 8, 46; 2 Cor. 5, 21; 1 Joh. 2, 1; 3, 5. d) Für die messianische Erklärung sprechen auch die Zeitangaben der Geburt, des Anfanges des Lehramtes und des Todes. Der Messias soll vom 20. Regierungsjahre des Artaxerxes nach 69 Jahrwochen öffentlich auftreten und in der 70. Jahrwoche eines gewaltsamen Todes sterben. Dafs dieses in diesem Zeitraume geschehen ist, haben wir oben gezeigt. e) Nach unserer Weissagung soll der Messias mit Vielen einen Bund schliefsen. Als Urheber eines neuen Bundes wird derselbe auch Jer. 31, 31 ff.; Jes. 42, 6; 49, 8; Mal. 3, 1 verkündigt. Nach unserer Stelle V. 24. 27 wird sein Blut zur Vergebung der Sünden der Menschheit vergossen; dasselbe wird auch von Christi Tod Matth. 26, 28; Hebr. 13, 20 gesagt.

2) Für die Messianität unserer Stelle spricht auch, dafs die nichtmessianischen Erklärungen nicht zu den Zeitangaben unserer Weissagung passen. Diejenigen, welche als den terminus a quo das Entlassungsedict des Cyrus und als den terminus ad quem die Verwüstung im Tempel unter Antiochus Epiphanes annehmen, verwickeln sich in unauflösliche Schwierigkeiten.

3) Für die messianische Erklärung spricht ferner der Ausspruch Christi selbst, Matth. 24, 45. Dafs Christus nicht die Verwüstung der Syrer unter Antiochus Epiphanes im Auge habe, sondern von einer zukünftigen spreche, haben wir oben gezeigt.

4) Hierzu kommt die übereinstimmende Erklärung der älteren christlichen Ausleger. Es findet sich bei denselben zwar keine Uebereinstimmung in Bezug auf den terminus a quo, allein sie halten doch diese Stelle für

messianisch und verstehen unter מָשִׁיחַ und מָשִׁיחַ נָגִיד Christus, den Erretter des Menschengeschlechts und den Befreier von Sünde und Irrthum. Es war dieses nicht anders zu erwarten, da Christus selbst diese Weissagung auf sich bezieht. Tertullian handelt über Daniel 9, 24—27 ausführlich contra Judaeos cap. VIII, p. 189—191, ed. Rigaltii und sucht zu zeigen, daſs Daniel hier vom Messias, seiner Ankunft und seinem Tode geweissagt habe. „Itaque requirenda tempora praedictae et futurae nativitatis Christi et passionis eius et exterminii civitatis Hierusalem, id est vastationis eius. Dicit enim Daniel et civitatem sanctam et sanctum exterminari cum duce venturo, et destrui pinnaculum usque ad interitum. Venturi itaque Christi ducis sunt tempora requirenda, quae investigabimus in Daniele, quibus computatis probabimus venisse eum etiam ex temporibus praescriptis et ex signis competentibus et ex operationibus eius. Quae probamus et ex consequentibus quae post adventum eius futura adnuntiabantur, ut tam adimpleta omnia quam prospecta credamus. Sic igitur de eo Daniel praedicavit, ut et quando et quo in tempore gentes esset liberaturus ostenderet, et quoniam post passionem Christi ista civitas exterminari haberet. Dicit enim sic (Dan. 9, 1. 2. 21—27): „„In primo anno sub Dario, filio Assueri, ex semine Medorum, qui regnavit super regnum Chaldaeorum, ego Daniel intellexi in libris numerum annorum. Et adhuc me loquente in oratione, ecce vir Gabriel, quem vidi in visione in principio, volans, et tetigit me, quasi hora sacrificii vespertini, et intellegere fecit me, et locutus est mecum, et dixit, Daniel, nunc exivi imbuere te intelligentia, in principio observationis tuae exivit sermo. Et ego veni, ut adnuntiem tibi, quia vir desideriorum tu es, et cogita in verbo et intellege in visione. LXX hebdomadae breviatae sunt super plebem tuam et super civitatem sanctam, quoadusque inveteretur delictum, et signentur peccata, et exorentur iustitiae, et inducatur iustitia aeterna, et ut signetur visio

et prophetes, et ungatur sanctus sanctorum. Et scies et perspicies et intelliges a profectione sermonis integrando et reaedificando Hierusalem usque ad Christum ducem hebdomadas *septem* et *dimidiam* et LXII. et dimidiam; et convertet et aedificabitur in altitudinem et convallationem, et innovabuntur tempora; et post hebdomadas has LXII exterminabitur unctio, et non erit; et civitatem et sanctum exterminabit cum duce adveniente, et concidentur quomodo in cataclysmo usque in finem belli, quod concidetur usque ad interitum. Et confirmabit testamentum in multis. Hebdomada una et dimidia hebdomadis auferetur meum sacrificium et libatio, et in sancto exsecratio vastationis, et usque ad finem temporis consummatio dabitur super hac vastatione"". Animadvertamus igitur terminum quomodo in vero praedicit LXX hebdomadas futuras, in quibus si receperint eum, aedificabitur in altitudinem et in longitudinem, et innovabuntur tempora. Providens autem deus quid esset futurum, quoniam non tantum non recipient eum, verum et insequentur et tradent eum morti et recapitulavit et dixit; in LX et II et dimidia hebdomadis nasci illum et ungi sanctum sanctorum; hebdomadas autem VII et dimidia cum complerentur, pati habere et civitatem exterminari post unam et dimidiam hebdomadam, quo scilicet septem et dimidia hebdomadae conpletae sunt. Dicit enim sic (vs. 26) : et civitatem et sanctum exterminari cum duce venturo, et concidentur sicut in cataclysmo, et destruet pinnaculum usque ad interitum. Unde igitur ostendimus quoniam venit Christus intra LXII et dimidiam hebdomadas? Numerabimus autem a primo anno Darii, quomodo in ipso tempore ostenditur Danieli visio ipsa. Dicit enim : et intellige et coniice ad perfectionem sermonis respondere me tibi haec. Unde a primo anno Darii debemus computare, quando hanc visionem vidit Daniel. Videamus igitur anni quomodo impleantur usque ad adventum Christi. Darius enim regnavit annis XVIIII. Artaxerxes regnavit annis XL et I (?). Deinde rex Ochus,

qui et Cyrus, regnavit annis XXIIII. Argus anno uno. Alius Darius, qui et Melas nominatus est, annis XXI. Alexander Macedo annis XII. Deinde post Alexandrum, qui et Medis et Persis regnarat, quos revicerat et in Alexandria regnum suum firmaverat, quando et nomine suo eam appellavit, post eum regnavit illic in Alexandria Soter annis XXXV, cui succedit Philadelphus regnans annis XXX et VIII. Huic succedit Evergetes, annis XXV. Deinde Philopator annis XVII. Post hunc Epiphanes, annis XXIIII. Item alius Euergetes, annis XXVIIII. Item alius Soter annis XXXVIII. Ptolemaeus annis XXXVII. Cleopatra annis XX, mensibus V. Item adhuc Cleopatra conregnavit Augusto annis XIII. Post Cleopatram Augustus aliis annis XLIII imperavit; nam omnes anni imperii Augusti fuerunt anni LVI. Videamus autem quoniam quadragesimo et primo anno imperii Augusti, quo post mortem Cleopatrae XX et VIII annos imperavit, nascitur Christus. Et supervixit idem Augustus ex quo nascitur Christus annis XV, et erunt reliqua tempora annorum in diem nativitatis Christi in annum XL primum, qui post mortem Cleopatrae XX et VIII Augusto : efficiuntur anni CCCCXXX et VII, menses V. Unde adimplentur LXII hebdomadae et dimidia, quae efficiunt annos CCCCXXXVII, menses VI in die nativitatis Christi. Et manifestata est iustitia aeterna, et unctus est sanctus sanctorum, id est Christus, et signata est visio et propheta, et dimissa sunt peccata, quae per fidem nominis Christi omnibus in eum credentibus diluuntur. Quid est autem quod dicit signari visum et prophetiam? Quoniam omnes prophetae nuntiabant de illo quod esset venturus et pati haberet. Igitur quoniam adimpleta est prophetia per adventum eius, propterea signari visionem et prophetiam dicebat, quoniam ipse est signaculum omnium prophetarum, adimplens omnia quae retro de eo nuntiaverant. Post enim adventum Christi et passionem ipsius iam non visio neque prophetes est qui Christum nuntiet venturum. Deni-

que hoc si non ita est, exhibeant Judaei prophetarum post Christum aliqua volumina, angelorum aliquorum visibilia miracula, quae retro patriarchae viderunt usque ad adventum Christi, qui iam venit, ex quo signata est visio et prophetia, id est statuta. Et merito evangelista : Lex et prophetae usque ad Joannem baptistam (Matth. 11, 13). Baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptismate, omnis plenitudo spiritalium retro charismatum in Christo cesserunt, signante visionem et prophetias omnes, quas adventu suo implevit. Unde firmissime dicit adventum eius signare visus et prophetiam. Itaque ostendentes et numerum annorum et tempus LX duarum et dimidiae hebdomadarum adimpletarum, quibus completis venisse Christum, id est natum, videamus quid aliae VII et dimidia hebdomades, quae sunt subdivisae in abscissione priorum hebdomadarum, in quo actu sint adimpletae. Post enim Augustum, qui supervixit post nativitatem Christi, anni XV efficiuntur. Cui successit Tiberius Caesar, et imperium habuit annis XX, mensibus VII, diebus XXVIII. Huius quintodecimo anno imperii passus est Christus, annos habens quasi XXX, cum pateretur. Item Caius Caesar, qui et Caligula, annis III, mensibus VIII, diebus XIII. Nero Caesar annis XI, mensibus IX, diebus XIII. Galba mensibus VII, diebus VI. Otho III diebus. Vitellius mensibus VIII, diebus XX et VII. Vespasianus anno primo imperii sui debellat Judaeos, et fiunt anni LII, menses VI. Nam imperavit annos XI. Atque ita in die suae expugnationis Judaei impleverunt hebdomadas LXX praedictas in Daniele. Igitur expletis his quoque temporibus et debellatis Judaeis postea cessaverunt illic libamina et sacrificia, quae exinde illic celebrari non potuerunt; nam et unctio illic exterminata est post passionem Christi. Erat enim praedictum exterminari illic unctionem, sicut est in psalmis prophetarum (Ps. 22, 17) : Exterminaverunt manus meas et pedes. Quae passio huius exterminii intra tempora LXX hebdomadarum perfecta est sub Tiberio Caesare, consulibus

Rubellio Gemino et Rufo Gemino, mense Martio, temporibus paschae, die VIII Calendarum Aprilium, die prima azymorum, quo agnum occiderunt ad vesperam, sicuti a Moyse fuerat praeceptum. Itaque omnis synagoga Israel eum interfecit, dicentes ad Pilatum, cum vellet eum dimittere, sanguis huius super nos et super filios nostros, et si hunc dimiseris non es amicus Caesaris, ut adimpleri possent omnia quae de eo fuerant scripta". Auch findet Ephräm der Syrer an unserer Stelle eine Weissagung von der Ankunft Christi, seinem Versöhnungstode, der völligen Wiederherstellung Jerusalems zu Anfang der 70 Jahrwochen durch einen Zeitraum von 49 Jahren, von der Entsündigung und Rechtfertigung der Menschheit, von einem neuen heil. Bunde, ferner von Christi gewaltsamem Tode am Kreuze und der Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Eine chronologische Nachweisung übergeht er.

Vom Messias erklärt unsere Weissagung Chrysostomus orat. V. adversus Judaeos, homil. de ascensione Jesu Christi, Tom. III, p. 771 sqq., wo er behauptet, dafs die von Daniel bezeichneten Zeiten genau erfüllt seien. Theodoret, der unsere Weissagung ganz entschieden für messianisch hält, wie wir bereits im Commentar durch Anführung mehrerer Stellen dargethan haben, sucht zu V. 25 nachzuweisen, dafs die Zeit des Ausganges des Wortes das 20. Regierungsjahr des Artaxerxes sei und von dieser Zeit bis auf Christus 69 Jahrwochen verflossen seien. Einige meinen, schreibt er, dafs der Anfang der Erbauung, welcher unter der Regierung des Cyrus geschehen ist, der Anfang der 70 Wochen sei; Einige fangen aber vom 6. Jahre des Darius Hystaspis zu zählen an; denn damals wurde der Bau des Tempels gesetzmäfsig vollendet, welchen die Nachbarn aus Hafs gegen die Juden in der Zwischenzeit zu verhindern sich bemühten und welchen der von jenen betrogene Cambyses, der Sohn des Cyrus, auch verbot. Aber nichts von diesem ist wahr. Denn

zuerst mufs man die Zahl mehrerer Jahre suchen, wenn Jemand von da an zählen will. Dann ist es uns auch nicht gestattet, von einem Anderen, als von Christus allein eine Austilgung der Sünden, eine Erlösung der Vergehen, eine Mittheilung der ewigen Gerechtigkeit und eine Erfüllung der Aussprüche der Propheten und eine Salbung eines Allerheiligsten anzunehmen. Wenn dieses sich so verhält, und diejenigen, welche so die Wochen gezählt wissen wollen, zusammenstimmen, so mögen sie abwärts die 490 Jahre zählen. Denn wenn wir von jener Zeit, in welcher unser Erlöser und Herr am Jordan erschien und zu predigen, zu lehren und Wunder zu thun anfing, rückwärts zu zählen fortfahren, so gelangen wir in Betreff der Zahl nicht allein nicht bis Cyrus, sondern nicht einmal bis auf Darius; aber die Erfüllung trat ein im 20. Jahre der Regierung des Artaxerxes, eines Sohnes des Xerxes, um welche Zeit Nehemias, der Mundschenk dieses Königs, nachdem er eifrig zu Gott gefleht und um göttliche Hülfe gebeten hatte, denselben demüthig anflehte, ihm die Wiedererbauung der Mauern Jerusalems zu gestatten. Nachdem Nehemias das Wohlwollen des Königs erlangt hatte, kehrte er in das Vaterland zurück und trug mit allem Eifer dafür Sorge, das dem heil. Tempel Gottes noch Fehlende herbeizuschaffen und die Mauern der Stadt wiederherzustellen. Er befestigte sie überall mit Thürmen, gab ihr Thore und ermahnte die Priester, und füllte die von den Einwohnern leere Stadt mit Bürgern an... Du wirst also finden, dafs bis auf Christus, einen Fürsten, 7 und 62 Wochen sind. Gabriel hat jenen Gesalbten wieder Führer (Fürst, ἡγούμενος) genannt, welchen er einen Allerheiligsten genannt hatte, sowie Petrus in einer Rede an die Juden (Apstg. 3, 25, vgl. 2, 24) gesagt hat: „Aber ihr habt den Urheber des Lebens getödtet, welchen Gott von den Todten auferweckt und die Schmerzen des Todes gelöset hat“ .... Also von der Wiedererbauung Jerusalems bis auf ihn sind 7 und 62 Wochen. Damit man aber nicht meine, dafs

wir Unwahres sagen, so wollen wir die Zahl der Jahre beifügen. Es sind nämlich vom 20. Jahre der Regierung des Artaxerxes, des Sohnes des Xerxes, als der nach Jerusalem gereisete Nehemias anfing, die Mauern der Stadt wiederherzustellen, bis zu Darius, des Arsamus Sohn, nach dessen Ermordung Alexander von Macedonien das Reich der Perser zerstörte, 140 Jahre, und vom 6. Jahre Alexanders, durch welchen Darius den Untergang fand, bis auf Cajus Julius Caesar, den ersten Kaiser der Römer, alle Jahre des Reiches der Macedonier 282 und von der Regierung des Julius Cäsar bis zum 15. Jahre des Kaisers Tiberius, als Johannes der Täufer an den Jordan kam und die Taufe der Buſse predigte und ausrief: „Siehe das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünden der Welt, 73 Jahre, welche zusammengezählt die Zahl 469 Jahre machen; und diese machen 483 hebräische Jahre, wieviel gerade 7 und 62 Wochen machen. Denn man muſs wissen, daſs die Hebräer nach dem Mondelauf das Jahr zählen und 11 Tage übrig haben, welche wir auch Intercalartage nennen. Denn der Lauf des Mondes geschieht in 29 Tagen und 6 Stunden. So aber gezählt machen sie ein Jahr von 354 Tagen. Da nun der heil. Erzengel, der mit dem Hebräer Daniel redete und ihn über die Zahl der Jahre belehrte, die gebräuchliche Zahl nannte, so müssen passend jene Jahre hinzugezählt werden, die die Intercalarjahre ausmachen. Werden diese hinzugezählt, so ergeben sich 483 Jahre und ebensoviel machen 7 und 62 Wochen. Um aber die Veränderungen einiger Dinge vorher zu bezeichnen, hat er jene Wochen nicht unpassend getheilt. Denn von der Erbauung Jerusalems, welche zur Zeit des Nehemia und Esra geschehen ist, bis auf Hyrkanus, den letzten Fürsten der Priester aus den Asmonäern, welchen Herodes tödtete, macht die Zahl 62 Jahre, und von dessen Tode bis zu jener Zeit, in welcher unser Erlöser an den Jordan kam, sind die 7 übrigen Wochen zu zählen. Aber in dieser Zeit, nämlich von der Ermordung des Hyrkanus

an, bis zu jener Zeit, in welcher der Erlöser erschien, wurden die Hohenpriester gegen das Gesetz gewählt. Denn das Gesetz befahl, dafs die Hohenpriester ihr ganzes Leben hindurch das Priesterthum verwalten sollten, und nach ihrem Tode Nachfolger erhielten; so waren Herodes und nach ihm die Römer, welche das Hohepriesterthum feil boten, die Urheber davon, dafs die Nachfolger häufig wurden und jene auch einige, die nicht vom priesterlichen Geschlechte abstammten, zu Hohepriestern wählten. Dieses lehrt auch Josephus, der hebräische Schriftsteller, wenn er sagt (Arch. l. 20, c. 8): „Herodes hat aber, nachdem die Römer die Herrschaft erhalten hatten, nicht mehr diejenigen, welche von dem Asamonäischen Geschlechte abstammten (es waren diejenigen, welche Makkabäer genannt wurden) als Hohepriester bestellt, sondern einige von niederer Abkunft, die nur aus den Hebräern waren." Und ein wenig später sagt er: „Und dem Herodes haben bei der Wahl der Hohepriester der Juden dessen Sohn Archelaus und nach ihm die Römer, nach erlangter Herrschaft, nachgeahmt". Und an einem anderen Orte (Arch. lib. 18, c. 3): „Valerius Gratus, der Heerführer (*στρατήγος*) der Römer, ernannte, nachdem er dem Ananus das Hohepriesterthum genommen hatte, Ismael, den Sohn Fobi's, zum Hohenpriester. Als dieser nicht lange nachher das Hohepriesterthum niedergelegt hatte, erklärte er *Eleazer*, den Sohn des Hohepriesters Anan, zum Hohenpriester und nach Verlauf eines Jahres, als er jenen ebenso entfernt hatte, übertrug er dem Simon, dem Sohn Cathimas, das Hohepriesterthum. Diesem folgte, nachdem er die Ehre nicht über ein Jahr genossen hatte, Josephus, der auch Caiphas genannt wird. Dieses lehrt auch der sel. Lucas, wenn er sagt: „im 15. Jahre der Regierung des Kaisers Tiberius, unter den Hohepriestern Anna und Caiphas. Dafs aber zu derselben Zeit zwei Hohepriester nach dem Gesetz gewählt wurden, haben wir nie vernommen. Dieses verkündigt der heil. Gabriel vorher". Theodoret

gelangt durch seine Berechnung zwar zu dem Ergebnisse, daſs alles, was Daniel über die Zeit der Erscheinung Christi vorherverkündigt, genau erfüllt sei; allein Mehreres, namentlich das, was er von den Mondjahren sagt, ist nicht richtig, wie dieses aus dem oben Gesagten zur Genüge hervorgeht.

Eusebius handelt über unsere Stelle demonstr. evang. lib. VIII, c. 2, wo er zeigt, daſs darin von 70 Jahrwochen, von der Ankunft und dem Leiden des Erlösers, und von der Abschaffung des jüdischen Priesterthums und der Zerstörung Jerusalems und des Tempels geweissagt worden sei. Hieron. schreibt, nach Jul. Africanus, zu Dan. 9, 24—27 : „Nullique dubium quin de adventu Christi praedicatio sit; qui post septuaginta hebdomadas mundo apparuit : post quem consummata sunt delicta, et finem accepit peccatum, et deleta est iniquitas : et annunciata iustitia sempiterna, quae legis iustitiam vinceret : et impleta est visio et prophetia : quia lex et prophetae usque ad baptistam Johannem : et unctus est sanctus sanctorum : quae omnia priusquam Christus humanum corpus assumeret, sperabantur magis quam tenebantur. Dicit autem ipse angelus septuaginta annorum hebdomadas, id est, annos quadringentos nonaginta, ab exitu sermonis, ut respondeatur, et ut aedificetur Jerusalem, vicesimum Artaxerxis regis Persarum annum habere principium. Neemias quippe huius pincerna, sicut in Esdrae (Nehemiae 1) libro legimus rogavit regem; accepitque responsum, ut aedificetur Jerusalem. Et iste egressus est sermo qui exstruendae urbis, et circumdandae muris daret licentiam : quae usque ad illud tempus vicinarum gentium patebat incursibus“. Die messianische Erklärung findet sich auch bei Ephräm, dem Syrer. Es ist nämlich nach demselben hier von Christi Ankunft, Leiden und Tod, von der Wiederherstellung Jerusalems im Anfange der 70 Wochen, von der Abschaffung des alten Bundes und der Zerstörung Jerusalems durch die Römer die Rede. Diesen und anderen

Vätern sind die späteren katholischen und protestantischen Ausleger mit Ausnahme mehrerer neueren rationalistischen gefolgt und weichen nur bei Erklärung einiger Ausdrücke und in der Berechnung von einander ab. Zu den messianischen Auslegern gehören daher Lyranus, Tirin, Corn. a Lapide, Heinr. Braun, Allioli, Dereser, Bade, Loch-Reischl, sowie die älteren und neueren protestantischen Ausleger. Die neueren messianischen Ausleger sind im Wesentlichen nur darin verschiedener Ansicht, dafs einige und zwar die meisten den terminus a quo der 70 Jahrwochen vom 20., andere vom 7. Regierungsjahre des Artaxerxes rechnen.

Was die Frage betrifft, in wie weit dem Daniel, der sowohl von den Leiden des Messias als von der darauf folgenden Herrlichkeit weissagt, das Verhältnifs des sühnenden Opfertodes des Messias zu seiner herrlichen Erscheinung vom Himmel (7, 13. 14 f.; 2, 44 ff.) und im Zusammenhang damit das Verhältnifs der (römischen) Zerstörung Jerusalems zur einstigen Weltherrschaft des Gottesvolkes verständlich gewesen ist, so läfst dich dieselbe nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Dafs den Propheten in ihren Weissagungen Manches dunkel geblieben ist, sagen sie selbst (Dan. 12, 8 ff.) und wird auch hervorgehoben von Petrus im 1. Br. 1, 10—12, wo er schreibt: *Περὶ τῆς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηρεύνησαν προφῆται, οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες, ἐρευνῶντες, εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ, προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας.* Dafs der Tod des Messias den segensreichsten Erfolg für die sündige Menschheit haben und stellvertretend und sühnend sein werde, konnte Daniel aus einer älteren, ihm bekannten deutlichen Verkündigung des Jesaia Kap. 53 entnehmen.

XII.

Die messianischen Weissagungen bei dem Propheten Haggai (Aggäus).

§. 1.

Vorbemerkungen.

Der Prophet *Haggai* (1) (חַגַּי, der Alex. Ἀγγαῖος, Vulg. *Aggaeus*, der Syrer ܚܓܝ, arab. حَجّي) war ein Zeitgenosse des persischen Königs Darius Hystaspis (521—486 v. Chr.), des jüdischen Statthalters Serubabel und des Hohenpriesters Josua, Kap. 1, 1. Er lebte also eine kurze Zeit nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exile. Seine Abkunft und Lebensumstände sind aber nicht näher bekannt. Nach Pseudodorotheus (bibliotheca maxima veterum patrum, Lugd. Tom. III, pag. 422 sqq.), Pseudoepiphanias (de vitis prophetarum) und Isidor von Sevilla soll er in Babylonien geboren und in seiner Jugend nach Jerusalem gegangen und hier gestorben sein. Nach mehreren Rabbinern (Raschi, Abarbanel u. A.) soll er ein Mitglied der grofsen Synagoge gewesen sein. Im dritten und vierten Jahrhundert n. Chr. haben mehrere Ausleger aus Mifsverständnifs des מַלְאָךְ *Gesandter* 1, 13 ihn für einen Engel gehalten, der eine menschliche Gestalt angenommen habe. S. den Comment. des heil. Hieron.

---

(1) חַגַּי bezeichnet nach Hieron. (praefat. ad Joelem und zu Hag. 1, 1), Gesen., Fürst u. A. *festivus*, der *Festliche*, von חַג *Fest, Festfeier.* Aehnlich sind חוֹרִי *Höhlenbewohner*, סָכְרִי *Waldbewohner*, בַּרְזִלַּי *Eisenmann.*

zu Haggai 1, 13. Man glaubte für seine höhere Abkunft einen Grund in dem Umstande zu finden, dafs ungeachtet der öfteren Erwähnung 1, 1. 11; 2, 1. 10. 13. 14. 20; Esr. 5, 1; 6, 14 sein Vater und sein Geburtsort nicht genannt werden. Vgl. Carpzov, der die verschiedenen Traditionen über ihn gesammelt hat (Introd. III, p. 423 sqq.). Allein diese Nachrichten sind nicht historisch verbürgt und beruhen zum Theil auf Mifsverständnissen von Stellen.

Nach der Ueberschrift trat er zuerst am ersten Tage d. i. am Neumondfeste des sechsten Monats des zweiten Regierungsjahres des persischen Königs Darius Hystaspis unter der Statthalterschaft Serubabels und unter dem Hohenpriester Jehu als Prophet auf. Um diese Zeit wurden die Hindernisse, die dem Tempelbau entgegenstanden, dadurch entfernt, dafs der den Juden sehr geneigte persische König das Verbot seiner Vorgänger, den Tempel wiederherzustellen, nicht nur aufhob, sondern selbst den Bau desselben unterstützte, Esr. 4, 24; 5, 1; 6, 1—12. Da desungeachtet die Juden in der Wiederherstellung des Tempels saumselig waren, so suchte Haggai den theokratischen Eifer dadurch wieder zu erwecken, dafs er eine damals eingetroffene anhaltende Dürre als eine Strafe für ihre Trägheit und religiöse Gleichgültigkeit bezeichnete. Hätten Haggai und sein Zeitgenosse, der Prophet Sacharia, nicht durch ernste Ermahnungen auf ihre Zeitgenossen einen grofsen Einfluſs ausgeübt und den religiösen Eifer wieder zu beleben gesucht, so würde bei dem selbstsüchtigen Streben eines grofsen Theils der Zurückgekehrten, ihre eigenen Angelegenheiten zu bessern, schwerlich die Aufhebung des Verbotes, welches die Feinde der Juden, die Samariter, durch Machinationen bei Smerdis, dem Usurpator, erwirkt hatten, den erwünschten Erfolg gehabt haben. Haggai wirkte durch seinen Eifer so kräftig auf das Volk ein, dafs der unterbrochene Tempelbau wieder begonnen wurde. — Man kann zwei Klassen unterscheiden, worauf Haggai und Sacharia, der zwei Monate später als

Prophet auftrat, einzuwirken hatten. Zu der einen Klasse gehörten die redlich Gesinnten und wahrhaft Gläubigen. Diese waren aber durch den scheinbaren Widerspruch der göttlichen Verheifsungen und des gegenwärtigen Zustandes in Schwachheit und nachtheilige Anfechtungen gefallen. Es war ihnen zweifelhaft geworden, ob Gott wirklich helfen und seine Verheifsungen erfüllen wolle. Sie konnten den Gedanken nicht abwehren, dafs die Sünden ihrer Väter so wie die ihrigen zu grofs seien, als dafs Gott sich ihrer wieder erbarmen könne. Um dieser Schwäche und dem Zweifel mit Erfolg entgegenzuwirken und die Bekümmerten wieder zu ermuthigen, übte er sein Amt als ernster Ermahner und Tröster. Er verkündigte die Wiederherstellung des Tempels und die Verherrlichung desselben. Es soll derselbe weit herrlicher als der salomonische sein, und selbst die Heidenvölker sollen ihn durch ihren Eintritt und durch ihre Gaben zu grofsem Ruhme erheben. Das feste prophetische Wort, welches den Tempel wieder als Kern und Mittelpunkt des Reiches Gottes verkündigte und das, was frühere Propheten verkündigt hatten, wiederholte, erfüllte den gläubigen Theil des Volkes mit Trost und belebte seinen Eifer zur Wiederherstellung des Tempels. Diese Seite der Weissagung war um so wichtiger, je stärker die Anfechtungen und Anstöfse waren, welche auch in der von unmittelbaren Gesandten Gottes verlassenen Folgezeit dem Glauben der Redlichgesinnten drohten. — Zu der zweiten Klasse gehörten die Heuchler. Bei einem nicht geringen Theile der aus Babylon Zurückgekehrten war nicht die Liebe zu Gott und seinem Heiligthum und das Interesse für das Land ihrer Väter das Motiv ihrer Rückkehr, sondern die Selbstsucht und die Hoffnung, dafs sie an allen den den Zurückgekehrten verheifsenen Gütern Gottes Theil nehmen und sogleich nach der Rückkehr sich des Genusses derselben zu erfreuen haben würden. Sie glaubten in ihrer thörichten Selbstverblendung, der nachdrücklichen Erklärungen anderer Propheten ungeachtet,

ein Anrecht daran zu haben, weil sie dem groben Götzendienst entsagt und ihn mit dem feineren, der blofs äufseren Werkgerechtigkeit, vertauscht hatten. Als diese Klasse ihre Hoffnung getäuscht fand, trat die religiöse Gleichgültigkeit und ihr Unglaube deutlich ans Licht.

Das Hauptstreben des Haggai, dessen Weissagungen aus vier kurzen Reden (1, 1—14; 2, 2—10; 2, 11—20; 2, 21—24) bestehen, war, den Tempelbau zu befördern und den Eifer dafür zu beleben. In der ersten Rede, Kap. 1, welche *strafend* ist, eifert er gegen die herrschende Gleichgültigkeit und gegen den Eigennutz und zeigt, dafs dieser die Folge habe, dafs Gott denjenigen, die ihm das Seinige entziehen, zur gerechten Vergeltung nun auch das Ihrige nehme. Diese Rede hatte den Erfolg, dafs 24 Tage nachher, am 24. des sechsten Monates im zweiten Jahre des Darius Hystaspis, die Arbeit am Tempel unter Leitung des Statthalters Serubabel und des Hohenpriesters Josua mit Eifer wieder begonnen wurde.

Als die Arbeit so weit vorangeschritten war, dafs man das Verhältnifs des neuen Tempels zu dem salomonischen beurtheilen konnte, wurde das Volk mit tiefer Trauer erfüllt. Dem Freudengeschrei bei der Grundsteinlegung folgte lautes Weinen, insbesondere der Greise, welche noch den herrlichen salomonischen Tempel gesehen hatten. Vgl. Esr. 3, 12. Da der neue Tempel nach Jesaia, Kap. 60, Jerem., Ezechiel den salomonischen weit an Herrlichkeit übertreffen sollte, der neue aber ihm weit nachstand (2, 3), so schienen den Zurückgekehrten die Verheifsung und Erfüllung in einem grellen Widerspruch zu stehen, was selbst die Gläubigen mit trüben Gedanken erfüllte. Man dachte sich, dafs der neue nicht der verheifsene sein könne und dafs in ihrer elenden Lage eine Weisung liege, das Unternehmen ganz aufzugeben. In Manchen mochte der Gedanke kommen, dafs Gott das Volk wegen seiner Sünden ganz verstofsen habe und dafs jene Verheifsung der früheren Propheten nur eine *bedingte* sei,

oder daſs Gott seine Verheiſsung in später Zukunft dann erfüllen werde, wenn das Volk würdiger als sie seien. Bei diesen und ähnlichen Gedanken war ein höherer *Trost* von groſsem Nutzen. Und diesen giebt Haggai in seiner Rede Kap. 2, 1—9, welche er am 21. Tage des 7. Monats hielt. Er ermahnt hier nämlich das Volk und seine Vorsteher, gutes Muthes zu sein, indem er sie hinweist auf den Bund Jehovas, der noch immer bestehe und dafür Gewähr leiste, daſs Gott das Verheiſsene erfüllen werde und das Verzweifeln am Heil Gott zum Lügner mache. Gottes Geist werde stets in seiner Gemeinde wohnen, die Schwachen kräftigen und den Elenden Heil bringen, so daſs eine Verzweiflung Thorheit sei; sei auch der die Schwachen kräftigende Geist Gottes einige Zeit unwirksam und unsichtbar, so werde doch diese Quelle der Kräftigung und des Heils sich in Zukunft um so reichlicher ergieſsen. „Das Wort, das ich (Jehova) mit euch geschlossen bei eurem Auszuge aus Aegypten, dessen erinnert euch, und mein Geist (meine stärkende Kraft) bleibt in eurer Mitte, fürchtet nicht“. — Nachdem Haggai auf diese Weise die Muthlosen und die an Gott und seiner Gnade Verzweifelnden getröstet, ermahnt er, über die Aermlichkeit des neuen Tempels sich nicht zu betrüben, weil Jehova alle Hindernisse hinwegräumen werde, welche der Erfüllung der von den früheren Propheten gegebenen herrlichen Verheiſsungen, daſs selbst die Heiden mit allen ihren Gütern und Gaben nach Jerusalem strömen würden, entgegen ständen. Jehova Zebaoth, der Allmächtige, werde die mächtigen Reiche der Erde erschüttern, ihnen ihre Macht nehmen, welche sie in stolzer Selbsterhebung sein vergessen lieſs (V. 6 und 7). Die so gedemüthigten Heiden, welche zur Anerkennung der Nichtigkeit irdischer Macht und zur Erkenntniſs des einen wahren Gottes gelangt seien, werden mit ihren Gütern kommen, Jehova, dem Allmächtigen, zu huldigen, dessen Tempel sich nun zu hoher Herrlichkeit erhebe, V. 7, wie dieſs auch nicht anders sein könne, da

derselbe der Besitzer aller irdischen Güter sei, V. 8; die Herrlichkeit werde so grofs sein, dafs sie die des salomonischen Tempels weit überstrahle; hiermit werde auch der Friede für das Volk Jehovas verbunden sein, V. 9.

Wenn der voraus angegebene Inhalt von V. 6—9 der wahre ist, so kann über die Messianität dieser Stelle kein Zweifel sein. Es fragt sich aber, ob der angegebene Inhalt auch als der richtige erwiesen werden könne. Da viele neuere Ausleger in dieser Stelle keine messianische Weissagung finden und insbesondere חֶמְדַּת גּוֹיִם V. 7 verschieden erklären, so wollen wir im Folgenden das Nöthige über die einzelnen Verse sagen.

§. 2.

Vortrag des Haggai.

Der Vortrag Haggai's ist im Ganzen prosaisch und einfach und erhebt sich nur, wo von der Zukunft die Rede ist. Er wird daher durch die poetische Darstellungsweise der älteren Propheten Joel, Jesaia, Nahum, Habakuk nicht wenig übertroffen. Uebrigens ist die Sprache Haggai's nur wenig chaldäisirend.

§. 3.

Besondere Schriften über den Propheten Haggai.

Jo. Elkii commentarius super Hagg. proph., Salingiaci 1538. 4. Der Verf. hat den hebr. Text nebst der alexandrinischen Uebersetzung und der Vulgata mit abdrucken lassen.

G. Wicelii enarratio in Hagg., Moguntiae 1541. 8.

J. Draconitis, Hagg. proph. e lingua sancta latine versus et explicatus, Lubecae 1549. fol.

J. Merceri scholia et versio ad proph. Hagg., Parisiis 1551.

J. P. Clinton, A commentary upon Hagg., London 1560. 8.

J. Brocardi, mystica et prophetica interpretatio levitici, cantici canticorum, Haggaei, Zachariae et Malachiae, Lugd. Batav. 1580. 8.

J. J. Grynaei comment. in Hagg., Genevae 1581. 8.

Fr. Balduini comment. in Hagg., Zachar. et Malach., Vitemb. 1610. 8. Auch dem Commentar in prophetas minores von J. Schmid, Lips. 1685, beigefügt.

B. Willii prophetae Hagg., Zachar., Malach. commentario illustrati, Bremae et Cassellis 1638. 8.

A. Varenii trifolium propheticum, seu tres posteriores prophetae explicati, Rostock. 1662. 4. Dessen exercitatt. duae in Hagg. sind das. 1648. 1650. 4. erschienen.

H. Reinbeckii exercit. in proph. Hagg., Brunsv. 1692. 4.

D. Pfeffingeri Notae in proph. Hagg., Argentor. 1703. 4.

Fr. Wokenii Annotatt. exegett. in proph. Hagg. Adduntur vindiciae historicae, Lips. 1719. 4.

N. Heplen, Vaticinia Haggaei vert. et. illustr., Lund. 1799. 4.

J. G. Scheibel, observatt. critt. et exegett. ad vaticinia Haggaei, cum prolegomenis, Vratislav 1822. 4.

Aug. Köhler, die nachexilischen Propheten. I. Abtheilung : Die Weissagungen Haggai's erklärt, Erlangen 1860.

Hagg. 2, 6—9.

V. 6. 7 : כִּי כֹה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת עוֹד אַחַת מְעַט הִוא וַאֲנִי מַרְעִישׁ אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ וְאֶת־הַיָּם וְאֶת־הֶחָרָבָה : וְהִרְעַשְׁתִּי אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם וּבָאוּ חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם וּמִלֵּאתִי אֶת־הַבַּיִת הַזֶּה כָּבוֹד אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת *Denn so spricht Jehova der Heerschaaren, noch ein wenig* (de Wett., Umbreit : *eine kleine Weile*, Rück. : *um ein Kleines*) *ist's, so erschüttere* (Ew. : *bewege*) *ich den Himmel und die Erde und das Meer und das Trockene, — und ich erschüttere alle Heiden* (Ew., Umbr. : *die Völker*), *daſs kommen die Edelsten* (Ew. : *Liebsten*, de Wett. : *die Kostbarkeiten*, Umbr. : *alle Kostbarkeiten*, Hengst. : *die Schöne*, Rück. : *der Ausbund*, Viele : *das Verlangte*, And. : *der Ersehnte*) *aller Heiden. Da* (eig. : *und*) *fülle ich dieses Haus mit Ehre* (de Wett., Umbr., Köhler : *Herrlichkeit*, Ew. : *Glanz*), *spricht Jehova der Heerschaaren.* Der Alex. : *Διότι τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ; ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω* (Cardin. Barberini manuscr. ed. complut. *σείω*) *τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ τὴν θάλασ-*

σαν καὶ τὴν ξηρὰν, καὶ συσσείσω πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν· καὶ πλήσω (Alex. *πληρώσω*, Compl. *ἐμπλήσο*) *τὸν οἶκον τοῦτον* (Ald. *τῆς*) *δόξης, λέγει κύριος παντοκράτωρ;* der Syr. : ܟܕܡܐ ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܟܠ ܚܝܠ ܐܦ ܚܕ ܙܥܝܪ ܗܘ ܐܢܐ ܘܐܙܥ ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ ܘܝܡܐ ܘܝܒܫܐ ܘܐܙܥ ܟܠ ܥܡܡܐ ܘܐܬܐ ܚܡܕܐ ܕܟܠ ܥܡܡܐ ܘܐܡܠܝ ܗܝܟܠܐ ܗܢܐ ܒܫܘܒܚܐ ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܟܠ ܚܝܠ ܕܝܠܝ ܟܤܦܐ ܘܕܗܒܐ ܕܝܠܝ ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܟܠ ܚܝܠ *Denn so spricht der Herr der Allmächtige; noch einmal will ich bewegen den Himmel und die Erde, das Meer und das Trockene, und ich will bewegen alle Völker, dafs sie darbringen das Auserwählteste* (eig. *das Liebste, am meisten Gewünschte*) *aller Völker; und ich fülle jenes Haus mit Ruhm, spricht der Allmächtige;* der Chald. : אֲרֵי כְדֵנָן אֲמַר יְיָ צְבָאוֹת עוֹד חֲדָא וְעִידָא הִיא וַאֲנָא מְזִיעַ יָת שְׁמַיָּא וְיָת אַרְעָא וְיָת יַמָּא וְיָת יַבֶּשְׁתָּא : וַאֲזִיעַ יָת כָּל עַמְמַיָּא וְייֵתוֹן חֶמְדַת כָּל עַמְמַיָּא וַאֲמַלֵּי יָת בֵּיתָא הָדֵין יְקָרָא אֲמַר יְיָ צְבָאוֹת : *Denn so spricht der Herr der Heerschaaren : noch ist es nur weniges und ich bewege den Himmel und die Erde und das Meer und das Trockene. Und ich erschüttere alle Völker, und es wird kommen das Verlangen (das Liebste) aller Völker, und ich will füllen dieses Haus mit Ruhm, spricht der Herr der Heerschaaren;* Hieron. : *Quia haec dicit dominus exercituum. Adhuc unum modicum est, et ego commovebo coelum et terram et mare et aridam. Et movebo omnes gentes : et veniet desideratus cunctis gentibus : et implebo domum istam gloria, dicit dominus exercituum.*

Man ersieht aus diesen alten Uebersetzungen, dafs deren Verfasser denselben Text vor Augen hatten, den wir noch jetzt haben. Eine Hauptverschiedenheit, welche auf die Auffassung unserer Stelle einen wichtigen Einfluſs ausgeübt hat, findet sich bei der Erklärung von חֶמְדַּת.

Das כִּי *dann*, womit der 6. Vers anfängt, bezieht sich auf die letzten Worte des vorigen Verses : „Jenes Wort (2 Mos. 20, 20) (gedenket), das ich mit euch schlofs, als

ihr aus Aegypten zoget und mein Geist in eurer Mitte stand : *fürchtet nicht* (אַל תִּירָאוּ)!“ und begründet die V. 3—5 gegebene Ermahnung und namentlich das : *fürchtet nicht.* Um die Schwachen und Aengstlichen, welche traurig in die Zukunft schauten, zu ermuthigen und zu trösten, werden die Worte : „spricht Jehova der Heerschaaren“, wodurch Gott als der Allmächtige bezeichnet wird, dem, da er Schöpfer aller Dinge ist, nichts zu widerstehen vermag, in unserer Stelle fünfmal wiederholt. Vgl. unseren Commentar zu Mal. 1, 4, wo wir über die Bedeutung des יְהוָה צְבָאוֹת ausführlich gehandelt haben. Sehr gut schreibt auch hierüber Verschuir in seinem Comment. z. d. St., wiederabgedruckt in der älteren Sammlung seiner Dissertt. exeget. de genuino sensu oraculi Hagg. 2, 6—9, p. 121—154 : „deus a vate nostro loquens introducitur tanquam summus orbis terrarum dominus, rex regum ac imperantium imperator, tanquam fortissimus heros, numerosissimo instructus exercitu, qui quasi fax et tuba bellorum esset, illa sua providentia exercitaturus, sed et in populi sui commodum ac felicitatem directurus“. Die verschieden erklärten Worte : עוֹד אַחַת מְעַט הִיא sind zu übersetzen *noch ein wenig*, d. i. eine kleine Weile *ists*, daher richtig Hieron. : *adhuc unum modicum est*, Luther : *es ist noch ein kleines dahin*, Calvin : *adhuc unum hoc modicum.* Ebenso verbinden diese Hesselberg, Maurer, Bleek (der Brief an die Hebräer II, 2, S. 966), Ewald. Es entspricht demnach אַחַד מְעַט unserem *ein wenig.* Die Behauptung, dafs im Hebräischen nicht wie im Deutschen das Zahlwort für den unbestimmten Artikel stehe, läfst sich durch mehrere Stellen als unrichtig beweisen. Dieses erkennt auch Gesen. in seinen Lexicis unter אֶחָד an, indem er durch mehrere Stellen zu erweisen sucht, dafs besonders im späteren Hebräismus es für die Einheitspartikel vorkomme, wie es bei חַד im Chaldäischen der Fall ist. So heifst Dan. 8, 13 אֶחָד קָדוֹשׁ *ein Heiliger*, 1 Kön. 20, 13 נָבִיא אֶחָד *ein Prophet*, προφήτης τις, Dan.

8, 13 אַיִל אֶחָד *ein Widder*, vgl. 1 Kön. 19, 4; 2 Mos. 29, 3; 1 Sam. 1, 1; 1 Mos. 37, 20; 2 Sam. 21, 1 u. a. Durch das dem מְעַט vorgesetzte אַחַת soll die Kürze noch hervorgehoben werden, wie ähnlich Jes. 16, 14, um eine kurze Zeitfrist auszudrücken. Da vom Singular מְעַט nur das Adverbium in Gebrauch ist, so darf man nicht mit Verschuir *adhuc una haec temporis particula* übersetzen und es als Nomen nehmen. Da die Adverbia nicht selten als Nomina behandelt werden, wie z. B. דְּמֵי חִנָּם *unschuldiges Blut* (1 Kön. 2, 31), בְּיוֹמָם *am Tage* (Neh. 9, 19), so kann auch אַחַת hier mit einem Adverbium verbunden werden, wie das מְעַט מַיִם *ein wenig Wasser* (1 Mos. 18, 4), und מְתֵי מְעַט *wenige Leute* (5 Mos. 26, 5). Viele Ausleger, wie Köhler, trennen עוֹד אַחַד von מְעַט הִיא und erklären: *adhuc semel idque brevi abhinc*, indem sie sich auf das Alexandrinische ἔτι ἅπαξ und auf den Syrer ܒܙܥܝܪܐ ܗܝ ܬܘ *noch eine Zeit* berufen, welche das אַחַת richtig erklärt, das מְעַט aber ausgelassen haben sollen. Allein man nimmt richtiger an, dafs sie dem Sinne nach übersetzend, das: „nur noch einmal“ oder das: „nur noch eine Zeit“ gebraucht haben, um den Begriff der Zeitkürze auszudrücken. Wenn Frischmuth, *de gloria templi secundi*, abgedruckt in dem *thesaur. ant.* I, p. 994 sqq., und Mieg, *de desiderio gentium*, in dem *thesaur. nov.* p. 1077 sqq. diese Erklärung zu begründen suchen, so sind sie zu derselben nicht wohl durch eine unbefangene Betrachtung unserer Stelle, sondern durch die Rücksicht auf das Citat des Briefes an die Hebräer geführt worden. Es kommt nun zwar אַחַת auch in der Bedeutung *einmal* (2 Mos. 30, 10; Job 30, 35; 40, 5; Ps. 62, 12; 2 Kön. 6, 10) vor, aber die Verbindung des עוֹד mit מְעַט, vgl. z. B. Ps. 37, 10; Jes. 29, 17; Jerem. 51, 33 verbietet es auch hier, beides von einander zu trennen. Eine Beziehung, wie sie behaupten, auf die frühere Erschütterung bei der Gesetzgebung (adhuc semel, post motum in legis-

latione Sinaitica) ist hier unstatthaft, weil mit dieser Erschütterung die hier bezeichnete nichts gemein hat. Sollte das „nur noch ein Mal“ ausgedrückt werden, so würde das *nur* schwerlich ausgelassen sein, da es gerade darauf ankommen würde. Die Anknüpfung des Folgenden durch ו fordert, dafs das für das Verbum substant. stehende הִיא dem ganzen vorhergehenden Satze angehöre und nicht einer blofsen Parenthese. — Was nun die Erschütterung des Himmels und der Erde betrifft, so verstehen viele ältere Ausleger darunter die Stiftung des neuen Bundes. Zur Begründung ihrer Auffassung berufen sie sich auf Ps. 90, 4; 2 Petr. 3, 2, wonach tausend Jahre vor Gott einem Tage gleichen. Die Zeitkürze soll hier eine relative und das Zeitmafs ein göttliches und nicht ein menschliches sein. Es werde auch auf einen weit längeren Zeitraum die Frist bis zur Gründung des neuen Bundes als eine kurze bezeichnet. Diese Erklärung ist aber unzulässig, weil der, welcher zu Menschen redet, auch nach menschlicher Betrachtungsweise der Dinge reden mufs, oder er mufs es, wenn er es nicht thut, bemerklich machen. Der Prophet hebt die Zeitkürze hervor, um zu trösten. Dazu war aber nur das geeignet, was auch vor Menschen kurz ist. Das vor Gott Kurze hier zu substituiren, war für einen wahren Propheten ganz unstatthaft. Wer ferner eine relative Zeitbestimmung geben will, der mufs die verglichene Zeit bezeichnen. Von einer solchen Bezeichnung ist aber hier keine Spur. Einen Zeitraum von 500 Jahren eine kleine Weile zu nennen, ist doch jedenfalls an unserer Stelle durchaus unzulässig. Welcher Zeitraum würde dann wohl ein grofser genannt werden können? Man wird daher jene Erklärung der Erschütterung des Himmels und der Erde nicht für die richtige halten können. Bezieht man unsere Worte auf die grofsen politischen Erschütterungen, wodurch die Kraft der Heiden gebrochen, ihr Stolz gedemüthigt, und also in ihnen die Empfänglichkeit für das Heil hervorgerufen werden sollte, so schwindet jede Schwie-

rigkeit. Diese Erschütterung begann schon in der nächsten Zukunft. Alexander der Grofse zertrümmerte die persische Macht und brachte grofse Veränderungen hervor und nach Alexander zerfiel dessen grofses Reich in mehrere Königreiche, welche gegenseitig sich bekriegten. Hierauf folgte das römische Reich, welches wieder viele andere vernichtete und wieder grofse Erschütterungen veranlafste. Die Heiden kamen durch diese grofsen Erschütterungen zum Bewufstsein, dafs auch die gröfste menschliche Macht nicht von Dauer sei.

Nach vielen Auslegern soll Haggai in seiner Schilderung Rücksicht auf die Erscheinungen bei der Gesetzgebung nehmen, bei der der Berg Sinai erzitterte (2 Mos. 19, 16—19) und Richt. 5, 4, wo es in einer poetischen Schilderung heifst : „o Jehova, da du ausgingst von Seir, da du einherschrittest vom Gefilde Edoms, da erbebte (רָעָשָׁה) die Erde u. s. w.“. Dieser Erschütterung bei der Gesetzgebung soll der Prophet die Gründung des neuen Bundes, bei der neben der Erde auch der Himmel bewegt werde, entgegenstellen. Gegen diese Erklärung sprechen aber aufser dem schon angegebenen Grunde noch folgende.

1) Wie nicht selten eine dunkele Stelle durch eine deutliche verständlich wird, so ist dieses auch hier der Fall. Kap. 2, 21, wo sich dieselben Worte finden, hat eine Beziehung zu der unserigen und kann daher zum Verständnifs dieser benutzt werden. An der letzteren Stelle enthält aber V. 22 : „und ich werfe um den Thron der Reiche und vernichte die Stärke der Reiche der Heiden und werfe um Kriegswagen und ihre Krieger, und es stürzen Rosse und ihre Reiter, Mann durch das Schwert seines Bruders“, die Erklärung von V. 21. Da nun V. 22 die Erschütterung von Himmel und Erde grofse Veränderungen bezeichnet, welche Gott in dem Zustande der Völker hervorbringt, indem er durch blutige Kriege den Stolzen und Uebermüthigen ihre Macht und ihren Thron raubt und das Hohe und Erhabene, wie

Jesaia Kap. 2 es schildert, bei seinem Kommen niederstürzt, so kann auch hier nur an solche Veränderungen gedacht werden. Die Worte V. 23 : „an diesem Tage, spricht Jehova der Heerschaaren, will ich nehmen dich Serubabel, Sohn Schealtiels, und dich machen wie einen Siegelring, denn dich habe ich gewählt, spricht Jehova der Heerschaaren", bestätigen die Erklärung, welche wir dem : „noch ein wenig ists", gegeben haben, indem wir bemerkten, dafs die Erschütterung des Himmels und der Erde nicht als etwas allein einer fernen Zukunft Angehöriges angesehen werden dürfte. Denn wenn gleich Serubabel hier nicht sowohl nach seiner Persönlichkeit in Betracht kommt, als vielmehr nach seinem Amte, wenngleich die Verheifsung in ihm auf das Volk geht, vgl. Sach. 4, wenn sie gleich sich weit über Serubabels Tod hinaus erstreckt, so zeigt sie doch eben, dafs Serubabel als Repräsentant des Volkes genannt wird, mit Rücksicht auf Befürchtungen, welche er und die damalige Generation hegten, ihrer Schwäche sich bewufst, welche jedem, auch dem geringsten Anstofse, unterliegen zu müssen schien, dafs hier nicht von etwas absolut Zukünftigem die Rede sein kann, vielmehr nur von solchem, was, wenn gleich durch alle Zeiten fortgehend, und in der Verheifsung Christi, dafs er bei den Seinen sein werde alle Tage bis zur Vollendung der Welt, und dafs die Pforten der Hölle seine Kraft nicht überwältigen werden, nur wieder aufgenommen, doch schon in der Gegenwart sein Beginnen hatte. Da Gott selbst diese Erschütterung unter den Heiden hervorbringen und dadurch seinem Volk Ehre und Ruhm bringen will, so giebt sich hierin seine liebevolle Fürsorge für sein Volk zu erkennen. Die Zerstörung und Auflösung der Reiche soll zur Erhebung des Volkes Gottes dienen.

2) Zu der Beziehung auf die Stiftung des neuen Bundes oder des messianischen Reiches passen auch nicht die Worte : „und ich erschüttere alle Heiden", im Anfange

des 7. Verses. Die Behauptung mehrerer Ausleger, dafs diese Erschütterung von der vorhergehenden verschieden sei und der Prophet hier die geistige Bewegung bezeichne (2), welche nach der Stiftung der neuen Oeconomie durch den Geist Gottes unter den Heiden hervorgerufen werden solle, hat schon das Zeitwort הִרְעַשְׁתִּי gegen sich, weil dasselbe nicht von sanften innerlichen Regungen, sondern von gewaltsamen Bewegungen und Erschütterungen gebraucht wird. Man hat an solche um so mehr zu denken, weil von ihnen das Wort unmittelbar vorher vorkommt, und weil es unzulässig ist, dafs das offenbar absichtlich gewählte gleiche Wort hier in anderer Bedeutung gebraucht werde. Jeder Zweifel schwindet, wenn man V. 22 : „ich werfe um den Thron der Reiche und vernichte die Stärke der Reiche der Heiden", vergleicht, indem diese Stelle zu der Erschütterung des Himmels und der Erde in ganz gleichem Verhältnisse, wie hier : „und ich erschüttere alle Heiden" steht. Die Berechtigung, die letzten Worte aus dem ersteren zu erklären, kann nicht zweifelhaft sein. Bezeichnet die Erschütterung der Heiden die Zerstörung ihrer Reiche und die Auflösung ihrer Macht, so kann auch die Erschütterung des Himmels und der Erde nur auf dieselben grofsen Veränderungen bezogen werden. Schon Verschuir hat darauf aufmerksam gemacht, dafs unsere Worte noch nicht zur Schilderung des Heils selbst, sondern noch zur Schilderung seiner Vorbereitung gehören. „Sectio nostra", schreibt er, „duas continet partes maiores, quarum prima exhibet, quae summam hanc felicitatem et gloriam antecederent eique producendae

(2) Wie schon Kimchi meint, wenn er schreibt : „inclinabo corda eorum, ut loco suo se moveant ad veniendum et videndum gloriam hanc et suismet manibus afferant aurum et argentum". Ebenso Jarchi und Abarbanel. Auch erklärt so Calvin die Erschütterung : „de interiori motu, quo electos deus impellit ut se ovili Christi inferant", und Michaelis umschreibt : „commovebo voce evangelii ad poenitentiam et fidem".

instrumentorum instar inservirent, v. 6 et in v. 7. Altera ipsum illum fortunatissimum statum complectitur".

3) Die bildliche Ausdrucksweise ist nur dann natürlich, wenn von gewaltsamen politischen Erschütterungen die Rede ist. Gewitter, Erdbeben und andere grofse Naturereignisse sind nicht blofs im Allgemeinen Beweise der Allmacht Gottes, sondern sie sind das natürliche Symbol der *zerstörenden* Allmacht Gottes und wurden auch schon von den Völkern des Alterthums als solches anerkannt. Namentlich galten Erdbeben als Vorboten herannahenden Untergangs, vgl. Herodot 6, 98; Thucyd. 2, 8; Justin. 40, 2. Da namentlich die zerstörenden Naturereignisse, wie Gewitter und Erdbeben, selbst auf rohe Gemüther einen tiefen Eindruck machen und die Ahnung hervorrufen, dafs sich die zerstörende Kraft Gottes auch in den menschlichen Verhältnissen äufsern werde, und dieselbe ein Beweis eines Strafgerichtes sei, so erklärt es sich, warum in der heil. Schrift jene Aeufserungen der zerstörenden Allmacht Gottes in der Natur oft als Bilder der Aeufserungen von Gottes zerstörender Allmacht gebraucht werden. Dahin gehört z. B. die Schilderung des Gewitters im 18. Psalm, zur Bezeichnung des furchtbaren Unterganges, welchen Gott über die Feinde des Psalmisten verhängt. Dahin gehört auch Jes. 13, 13, wo die Anschauung der Babylon bevorstehenden Zerstörung sich zur Anschauung eines Gerichtes über die ganze Erde erweitert, dessen Vorspiel sie bildet, von dem sie ein Ausfluſs ist und auf das sie zugleich eine Realweisung bildet. „Darum", heifst es, „will ich den Himmel erzittern machen, und erbeben soll die Erde von ihrem Orte, durch den Zorn Jehovas der Heerschaaren, und am Tage, da sein Grimm entbrennt". Und Ps. 60, 4, wo grofse Unglücksfälle des Bundesvolkes unter dem Bilde eines Erdbebens erscheinen, durch das grofse Erdbrüche verursacht werden, heifst es: „du hast erschüttert die Erde, sie zerbrochen, heile ihre Brüche, denn sie wankt". Auch in der poetischen Prosa

1 Makk. 1, 28 : *καὶ ἐσείσθη ἡ γῆ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας αὐτήν*, erscheint das furchtbare Leiden, wodurch das Bundesvolk heimgesucht worden, geradezu als Erdbeben.

Nach dieser allgemeinen Angabe des Sinnes wollen wir im Folgenden die zu Grunde liegende Idee noch näher zu bestimmen suchen.

Hatte der Prophet die Absicht, auf seine Zeitgenossen, die mit vielen Leiden zu kämpfen hatten, und arm, elend und verachtet waren, unter heidnischen Herrschern standen und einen ärmlichen Tempel statt eines prachtvollen erbauten, mit seiner Rede einen erfolgreichen Eindruck zu machen und seiner Verkündigung Eingang zu verschaffen, so würde er diesen Zweck durch die Verkündigung der Verherrlichung der Theokratie durch das Hinzuströmen der Heiden mit ihren Gütern und Gaben nicht erreicht haben. Der Gegensatz zwischen dem schwachen und ärmlichen Bundesvolke und dem in der Blüthe seiner Kraft stehenden Heidenthum, namentlich den mächtigen Persern, die voll Stolz auf ihre Götzen und ihre Macht jenes verachteten und geringschätzten, konnte nur durch Jehova, den Allmächtigen, der das Hohe und Stolze erniedrigt und das Niedrige und Elende aus dem Staube hervorhebt, auf übernatürlichem Wege ausgeglichen werden. Dieses geschah dadurch, dafs er die Macht der Heiden erschütterte und ihren Stolz demüthigte.

Die Verkündigung unseres Propheten über die Erschütterungen und Veränderungen, welche Gott auf der Erde herbeiführen will, entpricht der des Daniel von den vier Reichen, welche durch Gottes Allmacht zerstört werden sollen, an deren Stelle dann als das fünfte das Reich des Volkes Gottes, der treuen Jehovaverehrer, tritt. Es sind daher beide Weissagungen tröstlich für das Bundesvolk. Es konnte dasselbe aus diesen Weissagungen entnehmen, dafs auch die gröfste Weltmacht nicht von Dauer sei und der Allmacht Gottes gegenüber nichts vermöge und die Ausführung der Absichten mit seinem Volke nicht

hindern könne. In jedem Uebergange der Macht eines Volkes auf ein anderes lag für das Bundesvolk ein Beweis, dafs Gott das, was er durch seine Propheten hatte vorherverkündigen lassen, auch wirklich erfüllen werde. Mochten nun auch oft die Aussichten in die Zukunft bei der gegenwärtigen traurigen Lage des Bundesvolkes sehr trübe sein, mochte auch der menschliche Blick nichts Gutes schauen, so hatte dasselbe in den Erschütterungen der Weltreiche, wobei die eine Macht einer anderen weichen mufste, die Hoffnung, dafs Gott auch das seinem Volke verheifsene Heil herbeiführen und die weltliche Macht dem Reiche Gottes gegenüber nicht bestehen werde. Ein nicht unwichtiger Unterschied unserer Weissagung von der des Daniel besteht darin, dafs Haggai nicht blofs eine gewaltsame Zerstörung der weltlichen Macht verkündigt, sondern auch ein damit verbundenes Heil und eine geistige Umwandelung der Heiden verheifst. Nach Haggai kommen die durch die grofsen Erschütterungen zu höherer Erkenntnifs gelangten Heiden *freiwillig* herbei und weihen sich und ihren Besitz Jehova, dem einen wahren Gott. Der Zweck, den Jehova bei der Leitung der Weltbegebenheiten im Auge hat, erscheint hiernach als ein erhabener und als ein heilbringender für die Heiden selbst. Wir sehen Gott hier durch die grofsen Erschütterungen denselben Zweck verfolgen, wie bei dem einzelnen Menschen. Wie der Mensch nicht selten seine Macht und seinen Reichthum mifsbraucht und im stolzen Vertrauen darauf sich im Uebermuthe überhebt und von dem Geber aller Güter seinen Blick stolz wegwendet, so auch grofse und mächtige Völker. So wie nun der auf seinen Besitz und seine Macht vertrauende Mensch, der nicht selten Gott hochmüthig verachtet, durch den Verlust dieser Güter und durch Krankheiten und Trübsale zur Einkehr und zur Ueberzeugung der Nichtigkeit des Irdischen gelangt, so ist dieses auch bei grofsen und mächtigen Völkern der Fall. Die Geschichte des Volkes Gottes liefert uns hier-

bei den deutlichsten Beweis. Sowohl die Geschichtschreiber als die Propheten des Bundesvolkes heben es häufig nachdrücklich hervor, dafs Jehova sein sündiges Volk nicht blofs zur Strafe, sondern auch zur Besserung und zur Rückkehr zu Gott und seinem heiligen Gesetze schwer heimsuchen und züchtigen werde und gezüchtigt habe. Schon während des Aufenthaltes Israels in der Wüste und insbesondere in der Richterperiode tritt dieses oft hervor. Hos. 5, 15 heifst es : „In ihrer Noth werden sie mich suchen". Nachdem Jehova sein Volk schwer gezüchtigt hatte, wendet es sich wieder zu ihm und sucht bei ihm Befreiung.

Unter den Propheten ist es hauptsächlich Jesaia, welcher das Verhältnifs der Leiden zur menschlichen Natur auf die göttlichen Führungen der Heiden anwendet. Wenn Jesaia von einzelnen heidnischen Völkern spricht, und unser Prophet von *allen* Heiden, so ändert dieses nicht die Sache, weil bei beiden dieselbe Idee zu Grunde liegt, und Jesaia diese nur in Beziehung auf ein einzelnes Volk ausspricht, weil er es mit diesem gerade zu thun hat. Vornehmlich gehört hierher Jes. 19, 1—15, wo der Prophet das Gericht Jehovas über Aegypten darstellt (V. 16 ff.), und dasselbe als ein zur Demüthigung und zum Heile dienendes schildert. Da sie Gott nicht in seinen Gaben erkennen, so sollen sie ihn mit Schrecken als denjenigen erkennen, der das ihm Gegebene wieder nimmt. „An diesem Tage", heifst es, „wird Aegypten wie die Weiber werden, und sie zittern und fürchten sich vor dem Schwingen der Hand Jehovas der Heerschaaren, die er schwingt über sie". Jesaia will hier sagen : das früher verachtete Bundesvolk wird in Zukunft ein Gegenstand der Ehrfurcht werden. Es sollen im gedemüthigten Aegypten dem Jehova Altäre errichtet, und dasselbe mit Israel zu *einem* Bundes- und Brudervolke vereint, Jehova dienen, so wie das durch gleiche Demüthigung zu gleicher Kenntnifs gelangte Assyrien. So soll auch nach Am. 9, 1 der

Rest Edoms, d. i. der in den göttlichen Strafgerichten verschonte Theil, sich dem Bundesvolke anschliefsen und von Jehova unter dasselbe aufgenommen werden. Derselbe Gedanke findet sich auch am Schlusse der Weissagung gegen die Aegypter und Cuschäer (Kap. 18). Vitringa bemerkt: „notabile aliquod consequens divini iudicii, in quo Aegyptii aeque ac Cuschaei magnum acciperent beneficium. Ecce enim futurum, ut ipsi per exemplum tremendi huius iudicii veniant in notitiam dei Israelis, et ad saniorem perducti fidem deum Israelis publice profiteantur, honorent, colant, celebrent". So spricht auch Jesaia am Schlusse der Weissagung gegen Tyrus, Kap. 23, 17. 18. Nach der Zeit der Leiden soll Tyrus wieder zur Blüthe durch Jehovas Gnade gelangen, und sein Erwerb ihm geweiht sein. — Die Erschütterung kann aber hier nur in so weit in Betracht kommen, als das Kommen der Heiden mit ihr in Verbindung und eine Folge derselben ist; weshalb die Erklärung Verschuir's, der die Haupterfüllung in die makkabäische Zeit setzt, sowie die des Drusius, welcher an ein Erdbeben unter Herodes denkt, verwerflich sind. Da die Erfüllung der Weissagung so lange fortgeht, als der Gegensatz der irdischen Macht gegen das Reich Jehovas auf Erden dauert, also bis zum Eintritte des Reiches der Herrlichkeit, so darf man auch nicht annehmen, dafs mit der ersten Erscheinung Christi die Weissagung ihre volle Erfüllung erreicht habe. Nach dieser Auffassung, wodurch die Weltgeschichte Licht und Ordnung erhält, haben die göttlichen Führungen der Völker die Gründung und Beförderung des Reiches Gottes zum Endzweck. Wo der sinnliche und ungläubige Mensch nur Zufall findet, da erscheint dem gläubigen Betrachter der Geschichte der Völker Gottes strafende Gerechtigkeit oder die Wirksamkeit seiner erbarmenden Liebe. Selbst die schweren Strafen sind wichtige Gnadenmittel für die Verbesserlichen, von wirksamen Folgen für die Frommen, und

eine Abschreckung vom Bösen für die Schwachen und Wankenden.

Wie sich diese Idee schon in den Zeiten vor Christi Geburt verwirklichte, zeigt die Geschichte. Es folgte eine Erschütterung auf die andere. Auf den Sturz der assyrischen Weltmacht folgte die chaldäische, auf diese die persische, auf diese die griechische und auf diese die römische. Die Schwäche der persischen Herrschaft trat schon unter Xerxes, dem Nachfolger des Darius, im Kriege gegen die Griechen hervor. Daſs die persische Macht bald ihre Zeit erfüllt haben werde, lieſs sich damals vermuthen; welche Vermuthung durch Alexanders schnelle Eroberungen ihre Erfüllung erhielt. Auch Alexanders Macht war nur von kurzer Dauer; und die beiden mächtigsten, aus der Monarchie Alexanders entstandenen Reiche, das syrische (seleucidische) und ägyptische, rieben sich gegenseitig in blutigen und zerstörenden Kriegen auf, vgl. Dan. Kap. 11. Auch die römische Weltherrschaft trug schon zur Zeit ihrer gröſsten Macht und ihres Glanzes den Keim der Schwäche und des Unterganges in sich. Wäre Christus früher, als es wirklich geschah, etwa zur Zeit des siegreichen Alexanders oder der alten Römer erschienen, so würde seine Lehre schwerlich Eingang und er selbst als göttlicher Gesandter keine Anerkennung gefunden haben. Durch die groſsen Erschütterungen, welche die Weltreiche erfahren hatten, konnte nur ein Gefühl der Nichtigkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen, sowie eine Sehnsucht nach etwas Festem, Dauerndem und Himmlischem hervorgerufen werden. Als sich auch die gröſsten und begabtesten Männer verschiedener Völker abgemüht hatten, zur sicheren und wahren Erkenntniſs über die wichtigsten den Menschen betreffenden Angelegenheiten zu gelangen — man beachte nur die groben Irrthümer über das göttliche Wesen —, da erschien der Erleuchter und Beglücker des Menschengeschlechts, und gründete ein Reich der Wahrheit und von ewiger Dauer. — Das

Schicksal der grofsen Weltreiche und das vergebliche Bemühen der gröfsten Männer, zu etwas Festem und Dauerndem zu gelangen, machten es begreiflich, dafs die christliche Lehre selbst bei den bittersten und tödtlichen Anfeindungen schnell Eingang fand und dem Menschen wahren Frieden und Ruhe brachte.

Da, wie wir schon oben bemerkt haben, unsere Weissagung im Briefe an die Hebräer 12, 26 ff. angeführt wird, und von den Auslegern, welche den richtigen Sinn des Originals nicht erfafst haben, verschieden erklärt worden ist, und mehrere, wie Zachariä, J. D. Michaelis, Storr, sogar behauptet haben, dafs diese Stelle ungeachtet ihrer wörtlichen Uebereinstimmung (nach den LXX) in gar keiner Beziehung zu Haggai stehe, so wollen wir im Folgenden das Nöthige darüber sagen.

V. 25 enthält die Ermahnung, sich nicht durch Verwerfung der weit vollkommeneren Offenbarung Gottes in Christo einer noch weit schwereren Strafe auszusetzen, als diejenigen getroffen, welche sich gegen die unvollkommene Offenbarung Gottes unter dem A. B. verstockten. Hierauf wird vom Verfasser V. 26 der Vorzug des neuen Bundes vor dem alten daraus erwiesen, dafs, während bei der Stiftung des A. B. nur eine verhältnifsmäfsig geringe Erschütterung stattfand (zum Zeichen der Herrschaft Gottes über das Geschaffene, der zerstörenden Gewalt, die er über dasselbe ausübt, hatte der Berg Sinai gewankt), in Bezug auf die Zeiten des N. B. eine weit gröfsere Erschütterung angekündigt wird, nämlich eine solche, welche nicht blofs die ganze Erde, sondern auch den Himmel betrifft (Hagg. 2, 6). Was diese Erschütterung in der Weissagung des Haggai, deren Worte der Verfasser des Briefes als von Gott beim Beginn derjenigen Zeitperiode ausgesprochen darstellt, auf die sich die Weissagung bezieht (vgl. den ähnlichen Fall Kap. 10, 5), zu bedeuten habe, sagt er V. 27 : *τὸ δὲ ἔτι ἅπαξ δηλοῖ τῶν σαλευο-*

μένων τὴν μετάθεσιν, ὡς πεποιημένων, ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα. Das Mifsverständnifs dieser Worte ist hauptsächlich dadurch verursacht worden, dafs man den Hauptnachdruck auf *ἔτι ἅπαξ noch einmal* legte, während doch der Verfasser diese Worte, nach denen man ein *κ. τ. λ.* hinzuzudenken hat, gar nicht weiter berücksichtigt, sondern nur das folgende *σείω οὐ μόνον τὴν γῆν, ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν* erklärt (3). Auch nehmen viele Ausleger das *ἵνα* ekbatisch, „*also* dafs das nicht Bewegliche bleibt", statt: „*damit* das nicht Bewegliche bleibe". Dafs das nicht Bewegliche bleibe, ist der Zweck der Veränderung (*μετάθεσις*) des Beweglichen, dessen Bleiben mit dem Bleiben des Unbeweglichen in einem Widerspruch stehen mufs. Der Verfasser giebt demnach als die schon oben angegebene Grundidee unseres Ausspruchs an: Alles Geschaffene und Geschehene mufs, sofern es dem Reiche Gottes widerstrebt, erschüttert und zertrümmert werden, damit dieses bestehe und bleibe. V. 28 macht der Verfasser daraus den Schlufs, dafs diese *βασιλεία ἀσάλευτος* grofs und herrlich sei. Und hierin liegt dann für diejenigen, denen Gott die Aufnahme in dieselbe gewährt, die dringende Aufforderung, dahin zu streben, die Gnade zu bewahren und ihm wohlgefällig zu wandeln und gottesfürchtig zu leben. Denn der Gott des neuen unerschütter-

---

(3) Auch hat Calvin dieses erkannt, wenn er bemerkt: „in voce *ἅπαξ* non insistit apostolus. Tantum ex concussione coeli et terrae infert, totius mundi statum debere Christi adventu mutari". Vgl. Hengstenb. z. d. St. — Wenn man in der Erschütterung des Berges Sinai bei der Gesetzgebung ein äufseres Symbol für die Bewegung und Veränderung im Reiche des Geistes findet, welche damals bei der Gründung des alten Bundes eingetreten sei, so scheint uns diese Erklärung gesucht und unzulässig. Jene Erschütterung war vielmehr ein Zeichen der Herrschaft und Macht Gottes über das Geschaffene. Auch erscheint es uns unzulässig, in dem: *noch einmal* eine Andeutung des Aufhörens des A. B. als etwas Gemachten (?) und darum Vergänglichen und zugleich eine Andeutung der Fortdauer des N. B. zu finden.

lichen Reiches, welches sich weit gröfserer Gnaden und Güter als das des A. B. zu erfreuen hat, ist unendlich mehr als der des A. B. (5 Mos. 4, 24) ein verzehrendes Feuer. Die Erschütterung von Himmel und Erde, welche, auf die niederen Realisirungen der Idee gesehen, blofses Bild ist, soll bei der höchsten und letzten Realisirung derselben auch buchstäblich erfüllt werden. Derjenige, welcher zum Besten seines Reiches die Reiche dieser Welt erschüttert, wird auch am Ende der Tage diese Welt, deren Gestalt vergeht, vgl. 1 Cor. 7, 31, insofern vernichten, als sie an den Folgen der Sünde leidend nicht zur Wohnung des verherrlichten Reiches Gottes sich eignet. Unsere Weissagung steht daher auch in enger Berührung mit Jes. 65, 17; 66, 22, vgl. 2 Petr. 3, 10 ff., wo ein neuer Himmel und eine neue Erde verheifsen wird.

Nach unserer Auffassung des 7. Verses verheifst Jehova in demselben eine Bekehrung der Heiden nach grofsen Weltereignissen, und schildert dieselbe wie Jes. 2, 2—4 und Mich. 4, 1—3 als eine Wanderung nach Jerusalem, um daselbst durch ihre Gegenwart und Gaben das Haus des Herrn zu ehren. Dieser Vers wird aber von den Auslegern sehr verschieden erklärt und hat mehrere Abhandlungen hervorgerufen. Ein Hauptgrund der verschiedenen Auffassung liegt in den Worten (4) : בָּאוּ חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם. Nach dem Vorgange des heil. Hieronymus, der *et veniet desideratus gentibus* übersetzt, und erklärend *Dominus noster atque salvator* hinzufügt, ist die Erklärung vom Messias sehr gangbar geworden, so dafs Chladenius, dissert. ad h. l. p. 8, sie als communis fere omnium

---

(4) Der Alex. : *ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν, et venient electa omnium gentium*, der Syr. : ܢܶܐܬܘܿܢ ܕܚܶܠܬܳܐ ܕܟܠ ܥܡܡܶܐ *sie werden bringen die Lust (das Liebste*, der lateinische Uebersetzer : *optatissimam quamque rem) aller Völker*, der Targum Jonathan's : וְיֵיתוֹן חֶמְדַּת כָּל עַמְמַיָּא *und es wird kommen das Verlangen aller Völker.*

interpretum ac firmissima sententia bezeichnen konnte. Daſs diese Erklärung des heil. Hieronymus, ungeachtet der abweichenden Erklärungen der übrigen alten Uebersetzer, eine fast allgemeine Beistimmung bei den nachhieronymianischen Auslegern bis in die neuere Zeit hin gefunden hat, liegt einerseits in dem groſsen Ansehen jenes gelehrten Kirchenvaters, andererseits in der Bedeutung, welche man dem חֶמְדָּה ertheilte, und welche zu dem Verlangen und dem Sehnen der Heiden nach etwas Festem und Dauerhaftem zu passen schien, und dann auch darin, daſs die einmal liebgewordene Erklärung dazu diente, in Predigten und Liedern Christus als den von den Heiden Ersehnten und deren Trost zu schildern. Viele unter den älteren Erklärern, welche, wie Calvin, die Bedeutung : *desideratus*, *der Ersehnte*, verworfen haben, haben jedoch die messianische Erklärung unserer Stelle festgehalten. Der Unterschied bei den messianischen Erklärern besteht daher nicht in dem messianischen Gehalte und der Sache, sondern allein in der Form. Was nun diejenigen Ausleger betrifft, welche חֶמְדָּה in der Bedeutung : *desideratus*, *Ersehnter*, *Verlangter* nehmen und das Abstractum in concreter Bedeutung fassen, so muſs man gestehen, daſs sich dagegen Mehreres erinnern läſst.

1) Versteht man unter חֶמְדָּה Christus, so kann man den Plural בָּאוּ *sie kommen* oder *es kommen* nicht rechtfertigen. Man hat hier mehrere Aushülfen gesucht, die aber insgesammt unzulässig sind. Nach Bade soll sich der Plural aus dem Majestätsplural erklären, indem dieser zu einem so erhabenen Subjecte als der Messias passe. Zur Bestätigung führt Bade Jes. 45, 8 יִפְרוּ־יֶשַׁע *es entsprieſse der Heiland* an. Allein יֶשַׁע bezeichnet *Rettung*, *Segen*, *Heil*, und hat den Plural bei sich, weil hier vom *Segen* mancher Art die Rede ist, vgl. unseren Commentar zu dieser Stelle. Alle übrigen von Bade angeführten Stellen sind ebenfalls ohne Beweiskraft und anderer Art. Auch sind die übrigen von Bade angeführten Gründe, wodurch

er zu beweisen sucht, dafs חֶמְדָּה *desideratus* zu übersetzen sei und den Messias bezeichne, insgesammt ohne Beweiskraft und gröfstentheils gesucht. F. Ribera bemerkt: „magna mihi suspicio est, locum hunc corruptum esse a recentioribus Judaeis, cuius pondere et vi vehementer urgebantur". Diese Vermuthung kann durch nichts begründet werden und der Alexandriner läfst kaum daran zweifeln, dafs er schon den Plural vor Augen gehabt habe. Raimund Martini bezieht den Plural auf die beiden Naturen in Christo. Auch zugegeben, dafs Haggai hierüber schon einige Zeit Kenntnifs gehabt habe, so konnte er, da vom Messias der Plural sonst nicht gebraucht wird, doch nicht den Plural gebrauchen. Der Plural würde auf eine Mehrheit der Personen geführt haben. Chladenius bemerkt: „cum id venit, quod a pluribus, imo quod ab omnibus desideratur, haud dubie plurium adventui id aequivalet". Auch diese Erklärung, da sie im hebräischen Sprachgebrauche keine Stütze findet, bedarf keiner Widerlegung. Sehr viele Ausleger, von Frischmuth an bis auf Scheibel, berufen sich zur Rechtfertigung des Plurals auf den Can. 54, l. III, tract. 3 des Glassius: „quando duo substantiva, quorum unum regit alterum, coniunguntur, tunc verbum numero respondet quandoque posteriori, cum deberet priori". Und Sanctius z. d. St.: „quando nomen est in statu regiminis, i. e. quando habet post se genitivum possessionis, etiamsi in obliquo sit, tum verbum aliquando convenit cum posteriori, i. e. cum genitivo. Job 15, 20: מִסְפַּר שָׁנִים נִצְפְּנוּ . . . . Sic quum dicitur *veniunt desiderium gentium*, illud venient cum *gentium* convenit numero, non cum desiderio. Neque multum refert, an verbum propius sit obliquo, quam recto. — Isa. 28, 3 verbum cum consequenti et remotiori nomine coniunxit, quod erat in obliquo: ubi enim Vulg. habet: *Pedibus conculcabitur corona superbiae ebriorum Ephraim*, hebraice legitur: *Pedibus conculcabuntur corona ebriorum*". Allein jene von Glassius aufgestellte Regel gehört gar nicht

hierher, wenn sie die nöthige Beschränkung erhält. Wäre diese vag hingestellte Regel richtig, so würde sie jeden Sprach- und Denkfehler gestatten. Von einem solchen kann aber nicht die Rede sein, sondern nur von einer constructio ad sensum, und diese kann nur bei einer einzelnen Art von Fällen da stattfinden, wo das, was grammatisch das Hauptwort ist, dem Begriffe nach nur Nennwort ist. Hierher gehören auch wirklich alle vorkommende Beispiele, vgl. Ewald, S. 641. Daſs aber der unsrige Fall nicht unter sie gehört, ist einleuchtend. — Einige Ausleger, wie Coccejus, Markius, die Berlenburger Bibel, suchen die aus dem Plural entstehende Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, daſs sie חֶמְדַּת als Accusativ nehmen, wie er bei den Verbis der Bewegung häufig vorkommt. Coccejus erklärt: „et venient ad desiderium omnium gentium, — nempe ad Christum, i. e. accedent ad eum, qui gentibus dabitur, et eum amabunt“. Hätte der Prophet diesen Sinn ausdrücken wollen, so hätte er die Präposition אֶל־ oder עַל oder לְ nicht weglassen dürfen, wenn er verstanden werden wollte. Auch scheint es unpassend, zu sagen, die Heiden kommen zum Verlangen aller Heiden.

2) Gegen die Erklärung des חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם von dem Messias spricht auch noch, daſs חֶמְדָּה sonst nicht von dem Messias vorkommt. Man vergleicht zwar 1 Mos. 49, 10 יִקְהַת עַמִּים (ihm, dem Messias) ist *der Gehorsam der Völker*, d. i. die Völker werden ihm gehorchen, ihn als ihren Herrn anerkennen. Allein diese Stelle dient nicht zur Bestätigung, weil יִקְהַת keine Bezeichnung des Messias ist. Hengstenb. sucht die Erklärung des חֶמְדָּה vom Messias noch dadurch zu bestreiten, daſs er die Bedeutung *Wunsch, Verlangen* verwirft (5). Allein seine Beweisführung hat

(5) Hengstenb. schreibt nämlich z. d. St.: „Es wird bei dieser Erklärung das חֶמְדָּה in einer Bedeutung genommen, in der es nie

uns nicht überzeugt. Wenn חָמַד *begehren, wünschen* (2 Mos. 20, 17; 5 Mos. 5, 18; 7, 25; Sprüchw. 6, 25), *gern*

---

vorkommt, wenn gleich alle Wörterbücher, bis auf die neuesten herab, sie als die Haupt- und Grundbedeutung aufführen. Weder das Masc. חֶמֶד, noch das Femin. חֶמְדָּה haben je (?) die Bedeutung : *Wunsch, Verlangen*, die sie allerdings ihrer Ableitung nach wohl haben könnten, sondern immer (?) die Bedeutung : *die Schöne*, τὸ κάλος, und das Wort kommt so oft vor, dafs wir aus dem uns vorliegenden Sprachgebrauche mit vollem Rechte auf den überhaupt vorhandenen schliefsen dürfen. An einer ganzen Anzahl von Stellen ist die Bedeutung : *der Schöne* ganz unläugbar und unbestritten, so an denen, wo die כְּלֵי חֶמְדָּה *Gefäfse der Schöne, schöne, kostbare Gefäfse* erwähnt werden, 2 Chron. 32, 27 : „„Und Hiskia hatte Reichthum und Ehre sehr viel, und Schätze machte er sich an Silber und Gold und kostbaren Steinen und Wohlgerüchen und Schilden, וְלִכְלִי כְּלֵי חֶמְדָּה (und allerlei *kostbare* Geräthe)““ (Jerem. 25, 21; Hos. 13, 15; Nah. 2, 10). So auch Jerem. 3, 19 אֶרֶץ חֶמְדָּה *Land der Schöne* (de Wette und Ewald : *ein köstliches Land*), in Parallele steht mit נַחֲלַת צְבִי *Erbe des Schmuckes* (de Wett. : *das herrlichste Eigenthum*, Ew. : *ein Schmuckerbe*). Jes. 2, 15 : „„der Tag des Herrn kommt über alle Schiffe von Tarschisch, und über alle Anblicke der Schöne, שְׂכִיּוֹת הַחֶמְדָּה, d. h. *über Alles, was schön anzusehen ist* (de Wett. : *über alle köstlich gearbeiteten Fahrzeuge*, Ew. : *über alle Bildsäulen der Lust*, And. : *Schiffszierathen*, And. : *prächtige Gemälde*)““; LXX, die nie das חֶמְדָּה durch *Wunsch* wiedergeben, ἐπὶ πᾶσαν θεὰν πλοίων (dies Wort falscher exegetischer Zusatz) κάλλους, Vulg. : *super omne, quod visu pulchrum est.* Ezech. 36, 12 : *sie werden zerstören*, בָּתֵּי חֶמְדָּתֵךְ, *deine schönen Häuser* (Ew. : *deine Lusthäuser*), gerade so wie Jerem. 12, 10 : חֶלְקַת חֶמְדָּתִי *mein schönes Erbe* (Ew. : *das Gut meiner Lust*), Jes. 32, 12 : שְׂדֵי חֶמֶד *schöne Gefilde*, de Wett. : *lieblicher Acker*, Ew. : *liebliche Gefilde*), Am. 5, 11 : כַּרְמֵי חֶמֶד *schöne Weinberge* (de Wett. : *anmuthige Weinberge*, Ew. : *lustige Weingärten*), Ezech. 23, 6 ; בַּחוּרֵי חֶמֶד *schöne Jünglinge* (de Wett. : *liebenswürdige Jünglinge*, Ew. : *reizende Jünglinge*). Es bleiben nur (?) zwei Stellen übrig, welche nach der gangbaren Auslegung die Bedeutung : *Wunsch, Verlangen* unterstützen, an denen aber die gewöhnliche (?) Bedeutung beibehalten werden kann und mufs, 2 Chron. 21, 10 : „„und da ging (starb) er, בְּלֹא חֶמְדָּה, und sie begruben ihn in der Stadt Davids, und nicht in den Gräbern der Könige““; die Auslegung weifs : nec ullum sui desiderium reliquit. Aber diese Er-

(etwas) *haben*, *Gefallen* (an etwas) *haben* (Jes. 1, 29; Ps. 68, 17) und Niphal נֶחְמָד in Particip *begehrungswürdig*, *lieblich* (2 Mos. 2, 9; Sprüchw. 21, 20) bedeutet, so kann חֶמְדָּה *Verlangen*, *Wunsch*, *Begehrnifs* bezeichnen, für welche Bedeutung 2 Chron. 21, 20 spricht. Da dasjenige, was man sehnlichst wünscht, *kostbar*, *lieblich* und *anmuthig* zu sein pflegt, so bezeichnet חֶמְדָּה auch *Köstlichkeit*, *Anmuth*, *Schönheit*, daher כְּלֵי חֶמְדָּה *kostbare Gefäfse* (2 Chron. 23, 7; 36, 10; Jer. 25, 34), אֶרֶץ חֶמְדָּה *anmuthiges*, *schönes Land* (Jer. 3, 19; Ezech. 26, 12; Zach. 7, 14), בֵּית חֶמְדָּה *kostbares*, *schönes Haus*, חֶמְדַּת יִשְׂרָאֵל *das Kostbarste*, *Köstlichste Israels* (1 Sam. 9, 20), und concret *das Beste*, *Edelste*, verwandt mit מִבְחָר (Jes. 22, 7), collectiv *die Edelsten*, *Besten*. חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם kann dann *das Beste*, *Kostbarste* oder *die Edelsten und Besten*, *die Auslese* (der Alex. τὰ ἐκλεκτὰ) *aller Heiden* bezeichnen. Man hat hiernach dann unter jenen Worten entweder das Beste, Kostbarste, welches die

---

klärung würde, auch wenn das חֶמְדָּה die Bedeutung : *Wunsch* haben konnte, doch wegen ihrer Härte zu verwerfen sein, ohne Wunsch, für : ohne dafs Jemand Verlangen nach ihm hatte, würde wohl in der Poesie, nicht aber in schlichter Prosa an seiner Stelle sein. Man mufs (?) vielmehr erklären : ohne Schöne (LXX οὐκ ἐν ἐπαίνῳ) und das Folgende, dafs er nicht in den Gräbern der Könige beigesetzt wurde, als einen Theil der Nichtschöne betrachten, zu der aufserdem der Mangel an Trauer unter dem Volke, an feierlichem Leichengepränge, an ehrenvollem Gedächtnifs gehört. Die höchste Spitze eines Todes חֲמֹרַת בְּלֹא, ist die von Jeremias angedrohte sepultura asinina, oder das von Jesaia dem Könige von Babel angekündigte Hingeworfenwerden, wie ein zertretenes Aas. Die zweite Stelle ist Dan. 11, 37 : „„Und auf den Gott seiner Väter wird er nicht achten, und auf die חֶמְדַּת נָשִׁים und auf jeden Gott wird er nicht achten, denn über Alles wird er sich erheben““. Hier soll nach Gesenius, Hävernick u. A. durch den Wunsch oder die Lust der Weiber die Anaitis oder Mylitta bezeichnet werden. Aber man hat gar keinen Grund (?), zu einer so weit hergeholten Erklärung seine Zuflucht zu nehmen. Die ältere Erklärung durch die Schöne der Weiber, giebt einen trefflichen Sinn“. Es soll das Wesen des kalten Ehrgeizes nicht besser bezeichnet werden können.

Heiden (nach Theodoret Gog und Magog) zum Hause bringen, oder die Besten und Edelsten der Heiden zu verstehen, welche Jehova, den einen wahren, anerkennen und ihn treu verehren, wie die Gläubigen und Frommen Israels, welche zur Verehrung Jehovas zum heil. Tempel wandern, um ihn darin zu verehren. Diese Bezeichnung würde dann für die bekehrten Heiden ein passender Ausdruck sein. — Wollte nun der Verfasser durch חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם die Edelsten, d. i. die Bekehrten der Heiden (Theodor. Mopsv., Junius und Tremel, Capellus, Rückert, Hitzig, Ewald, Umbreit), oder ihre kostbaren Gaben (Rosenm., Maurer, Hengst., Hofmann) bezeichnen, so konnte derselbe den Plural בָּאוּ gebrauchen. Man kann daher annehmen, dafs der Verfasser den Plural gewählt habe, um diese oder jene dadurch zu bezeichnen und dem Mifsverständnisse vorzubeugen.

3) Die Erklärung des חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם vom Messias begünstigt auch nicht der Zusammenhang. Unmittelbar vorher war die Erschütterung der Heiden verheifsen worden, als das Mittel, wodurch Gott die übrigen Hindernisse ihres Zuganges zu seinem Reiche beseitigen wird. Nun erwartet man die Ankündigung der Wirkungen jener Erschütterungen unter denselben. Als solche erscheinen ganz passend ihre Bekehrung und die Erscheinung derselben in dem Tempel, um Gott, den Lenker der grofsen Ereignisse, zu verehren und ihm ihre Schätze darzubringen. Die Erwähnung der Ankunft des Messias würde hier abgerissen stehen. Was nun die *Ehre oder Verherrlichung des Hauses* betrifft, so sind viele Ausleger mit Köhler der Meinung, dafs diese in den Gaben und Gütern bestehe, welche die Heiden im Tempel darbringen. Frischmuth bemerkt : Si templum pretiosa vellem supellectili ornare, facile eam vobis suppeditare possem, cum omne argentum et aurum meum sit. Allein dieses kann der Prophet nicht sagen wollen, da es V. 8 heifst : „mein ist das Silber und mein ist das Gold“ und Jes. 60 verkündigt, dafs die Hei-

den mit Gütern und Gaben nach Jerusalem wandern würden. Man muſs daher die Ehre oder die Verherrlichung des Hauses in das Kommen der Heiden mit ihren Gaben und Gütern setzen. Diese Auffassung ist ganz passend zu dem Schmerze des Volkes über die Aermlichkeit des Hauses Gottes in der damaligen Zeit. Kommen selbst die Heiden, von denen das Bundesvolk so viel zu leiden hatte, in den Tempel, um den einen wahren Gott zu ehren und ihn durch ihre Gaben und Güter zu verherrlichen, so lag darin sowohl eine Verherrlichung Gottes, als ein Trost für das Volk. Der Prophet will also sagen, die Heiden werden nach den groſsen Erschütterungen kommen, und zwar mit ihren Gütern und Gaben, um sich und ihre Güter Gott zum Opfer darzubringen. Daſs die Ehre und Verherrlichung des Hauses nur eine solche sein kann, wie die, über deren Abwesenheit das Volk trauerte, und wie sie der prachtvolle erste Tempel besessen, erhellt auch aus der Beziehung der Worte: „und ich fülle dieses Haus mit Ehre“, auf V. 3: „Wer ist unter euch der Nachgebliebene, der gesehen dieses Haus in seiner *ersten Herrlichkeit* (Ehre), und als was seht ihr es jetzt? ist es nicht wie Nichtsein in euren Augen? Nach dieser Auffassung kann also das חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם nicht den Messias bezeichnen. — Die Erklärung von Kimchi, welcher die Präpos. בְּ vor חֶמְדָּה ergänzet und übersetzt: „sie, die Heiden, kommen mit dem Gute aller Heiden“, ist sprachwidrig und daher verwerflich. Daſs die Auslegung von Verschuir: „sie kommen zur Lust aller Heiden“, wodurch Jerusalem bezeichnet werden soll, auch sprachlich unzulässig sei, haben wir schon oben bemerkt.

Nach dem Gesagten muſs man also חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם entweder von den edelsten und vortrefflichsten — so Rückert, der Ausbund — aller Heiden (ähnlich Ewald die Sehnsucht, d. i. die Liebsten aller Heiden), oder von den kostbaren Gütern der Heiden erklären. Daſs jene Worte von den kostbaren Gaben und Gütern zu erklären

seien, nimmt auch der alexandr. Uebersetzer an, indem er sie : καὶ ἥξει τὰ ἐκλέκτα πάντων τῶν ἐθνῶν wiedergiebt. In diesem Sinne faſst sie auch der Syr. : „et excitaturus sum omnes gentes, ut afferant optatissimam quamque rem cunctarum gentium“; ebenso Hengst. z. d. St. Daſs beide Erklärungen des חֶמְדָּה im Femininum der Plural בָּאוּ erlaubt, haben wir bereits oben bemerkt. Hengst., der unter den verschiedenen Erklärungen die des Alexandriners für die richtige hält, glaubt sie durch folgende Gründe erweisen zu können.

1) Den ersten Grund findet er in der Weissagung selbst. Das Volk trauerte darüber, daſs der neue Tempel im Verhältniſs zu dem salomonischen nur ärmlich sei. Um das Volk nun zu trösten, sei es ganz angemessen, daſs der Prophet von dem Kommen der Güter der Heiden spreche, woraus denn das Kommen der Heiden sich von selbst verstehe. Es sei zwar öfters von dem Kommen der Heiden als einer Verherrlichung der Theokratie die Rede, aber diese Verheiſsung sei in Beziehung auf die specielle Veranlassung nicht so passend. Für die Erklärung von der Darbringung der Güter der Heiden spreche auch diejenige Stelle, durch deren Vergleichung mit der Erscheinung der Kleinmuth des Volkes besonders hervorgerufen sei; es werde nämlich Jes. 60 das Kommen der Güter so ganz besonders hervorgehoben, z. B. V. 9 : „Denn auf euch harren Eilande und die Schiffe von Tarschisch zuerst, zu bringen deine Söhne von ferne, und ihr Silber und ihr Gold mit ihnen, wegen des Namens Jehovas, deines Gottes und wegen des Heiligen Israels, weil er dich schmückt“; V. 5 : „Denn zu dir wendet sich des Meeres Reichthum (Ueberfluſs) und die Kraft (Reichthum) der Heiden kommt zu dir“, und V. 11 : „und man öffnet deine Thore beständig, Tag und Nacht werden sie nicht verschlossen, zu bringen zu dir die Kraft (Reichthum) der Heiden, חֵיל גּוֹיִם und ihre Könige werden einhergeführt“. Da diese beiden letzten Stellen jenen des Haggai entsprechen,

so ist ganz wahrscheinlich, dafs er auf dieselbe Rücksicht genommen hat. Es erklären zwar mehrere Ausleger : „das Heer, die Schaar der Heiden“ von dem Kommen der Personen, allein die *Kraft* bezeichnet hier die *Güter*, wie deutlich aus den Parallelstellen 10, 14 : „wie ein Nest fand meine Hand die *Kraft der Völker*“ לְחֵיל הָעַמִּים Jes. 61, 6, „die Kraft der Heiden, חֵיל גּוֹיִם, werdet ihr essen“, Mich. 4, 13, und du weihest Jehova ihren Gewinn, und *ihre Kraft* חֵילָם dem Herrn der ganzen Erde, Sach. 4, 14 erhellet. So wie nun hier Jesaia die Güter hervorhebt und die Personen hinzudenken läfst (Vitr. : propheta opes facultatesque hic spectari non vult absque hominibus eas apportaturis, aut ex seq. textu liquet, qui proin synecdochice hic intelliguntur), so soll dieses auch hier der auf ihn sich beziehende Haggai thun. Durch die Nachweisung dieser Beziehung soll auch der Grund schwinden, welchen man gegen Hengstb.'s Erklärung aus der Angabe von Ew. S. 640 entnehmen könnte, die Verbindung von Nomin. im Singular mit dem Plural sei *häufig* nur dann, wenn der Gegenstand aus einzelnen selbstthätigen Gliedern, besonders Personen, bestehe, *sehr selten*, wenn das Nomen ein Abstract. für unbelebte Sachen sei, wogegen Hengst. bemerkt, dafs der Unterschied zwischen belebt und unbelebt in der Schrift, namentlich bei den heil. Sängern und Propheten, die auch dem Leblosesten Leben, dem Unbeweglichsten Bewegung zutheilen, gar nicht ein so strenger sei, wie bei uns. Ebenso schwinde auch durch die Nachweisung dieser Beziehung der schon an und für sich unbedeutende Einwand Scheibel's : quis sanus vertere possit : pretiosa venient? Lege Jesaia der *Kraft* der Heiden ein Kommen bei, warum nicht Haggai der Schöne? — Diese Beweisführung Hengst. erscheint uns von keinem Gewichte. Denn daraus, dafs die Heiden, welche nach Jerusalem wandern, auch Güter und Gaben mit sich führen, um sie im Tempel darzubringen, folgt nicht, dafs auch an unserer Stelle davon die Rede sein müsse. Auch bei Jes. 60 ist die Hauptsache

die Verkündigung der Bekehrung der Heiden und die des Bringens ihrer Güter die Nebensache und die Folge des Kommens. Da nun die Herrlichkeit und Ehre des Tempels nicht so sehr in seiner inneren und äufseren Pracht bestand, als in der grofsen Zahl der darin erscheinenden treuen Gottesverehrer, so lag ein grofser Trost in der Verkündigung, dafs ungeachtet der Aermlichkeit und mangelnden Pracht desselben zahlreiche Heiden und zwar die Edelsten und Würdigsten darin erscheinen und ihn verherrlichen würden. So erscheint bekanntlich auch dem treuen Jehovaverehrer ein einfaches Zelt durch die Gegenwart Jehovas als prachtvoller Tempel. Da nun im Vorhergehenden von der Erschütterung der Heiden die Rede ist und als Erfolg und Wirkung das Kommen derselben zum Tempel bezeichnet wird, so ist ganz passend, wenn חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם die bekehrten Heiden sind, welche den einen wahren Gott kennen und aufrichtig verehren. Die Darbringung der Gaben ist erst eine Folge der Verehrung dessen, dem man sie darbringt. Da nun die Feminina häufig collective Bedeutung haben und den Plural ersetzen, wie z. B. עֲבָדָה *Dienerschaft* für *Diener*, חַיָּה *das Lebende* für *Thiere*, τὰ ξῶα, אֹרְחָה *das Wandernde* für Wandergesellschaft, Karavane s. v. a. גֹּרָה, אֲרָגִים *Verbannung* für Verbannte, דָּגָה *Fische*, דִּגִים, דִּמְעָה *Thränen*, עֲצָה s. v. a. עֲצִים *Bauholz*, Jer. 6, 6, עֲנָנָה *Gewölk*, Job 3, 5, יוֹשֶׁבֶת *die Bewohnerin* für die Bewohner, Mich. 1, 11. 12, אֹיֶבֶת *Feindin* für Feinde, Mich. 7, 8. 10; Jes. 13, 2; 21, 13, daher häufig בָּבֶל, צוֹר, בַּת צִיּוֹן *Tochter Zions*, *Tyrus*, *Babels* für Einwohner Zions u. s. w., vgl. Ewald's ausführl. Lehrb. der hebr. Spr., 5. Ausg., §. 179, c., S. 345, Gesenius Lehrgeb., §. 116, S. 477; da ferner die Verbindung der Nomina im Singular mit dem Plural gewöhnlich nur dann stattfindet, wenn der Gegenstand aus einzelnen selbstthätigen Gliedern, besonders Personen besteht, so ist es das Wahrscheinlichste, dafs Haggai durch חֶמְדָּה die Edelsten, Vorzüglichsten und Besten der Heiden, welche den

einen wahren Gott verehren, hat bezeichnen wollen. In diesem Sinne unsere Worte gefafst, erklärt sich der Plural בָּאוּ. Hätte der Prophet sagen wollen, dafs die Heiden Güter und Gaben darbringen würden, so würde er wohl zur Vermeidung des Mifsverständnisses בְּחֶמְדָּה *mit dem Köstlichsten, Besten* (1 Kön. 13, 1; Ps. 66, 13) geschrieben oder Hiphil הֵבִיאוּ gewählt haben. — Die Edelsten aller Völker versteht auch Fürst unter חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם.

Auch ist der dritte Grund, den Hengst. gegen unsere Erklärung anführt, von keinem Gewichte. Es fragt sich sehr, schreibt er, ob die *Schöne* (?) der Heiden stehen könne für: die schönsten, vorzüglichsten derselben. Es findet sich wenigstens keine irgend entsprechende Parallelstelle. Nach Vergleichung von Ezech. 23, 6 und and. St. hätte dieſs wohl vielmehr durch כָּל־גְּוִי־הַחֶמְדָּה ausgedrückt werden müssen (?). Was soll man sich auch unter den schönen Heiden denken? Etwa die mächtigsten, reichsten? wie anderwärts in ähnlichen Schilderungen solche Völker individualisirend genannt werden, z. B. Ps. 72, 10: „Die Könige von Tarschisch und die Eilande werden Geschenk darbringen, die Könige von Sabäa und Saba Gabe herbeiführen". Aber dann würde doch wohl diese Art und Weise der Schöne näher bezeichnet sein. Dagegen haben wir für unsere Auffassung des חֶמְדָּה eine ganz genau entsprechende Parallelstelle, 1 Sam. 9, 20, wo Samuel zu Saul spricht: „und um die Eselinnen, die dir verloren gegangen sind vor drei Tagen, kümmere dich nicht; denn sie sind gefunden und wem ist alle Schöne (besser alles Kostbarste, Beste Israels), כָּל־חֶמְדַּת יִשְׂרָאֵל, ist sie nicht dir und deinem Vaterhause?" Ganz dieselbe Verbindung der *Ehre* mit der *Schöne*, wie hier, finden wir Neh. 2, 10: „Beutet Silber und beutet Gold, und kein Ende ist dem Geräthe, Ehre wird durch alle Geräthe der Schöne, כָּבוֹד מִכֹּל כְּלֵי חֶמְדָּה". Was die חֶמְדָּה der Heiden sei, haben wir oben angegeben. Es waren die gläubigen Jehovaverehrer, welche durch die grofsen Weltereignisse zur Erkennt-

nifs des einen wahren Gottes gekommen waren, und denselben wie die Gläubigen des Bundesvolkes treu verehren. Wenn der Psalmist von Geschenken und Gaben spricht, welche dem Messias dargebracht werden sollen, so kann daher doch kein Grund entnommen werden, dafs auch an unseren Stellen von denselben die Rede sei. Diese Gaben werden übrigens auch nicht ausgeschlossen und deren Darbringung ist erst eine Folge der Bekehrung. Aehnliches gilt von 1 Sam. 9, 20 und Nah. 2, 10. — Dafs die Bekehrung der Heiden, von denen das Bundesvolk so viel zu leiden hatte, den Trauernden einen grofsen Trost gewähren mufste, ist doch einleuchtend. Sollen die Feinde der Theokratie selbst Freunde und treue Jehovaverehrer werden und zum heil. Tempel wandern, so lag doch darin für jene offenbar ein nicht geringer Trost.

Was nun die Erfüllung dieser Weissagung betrifft, so ist bekannt, dafs vor Christi Erscheinung im Fleische die Zahl der bekehrten Heiden nur gering gewesen ist. Da hier von den Bekehrten aller Nationen die Rede ist, so mufs offenbar die volle Erfüllung in die Zeiten nach Christus gesetzt und die Bekehrung der Heiden vor demselben als ein schwacher Anfang betrachtet werden. Da aber der Tempel nicht als Gebäude, sondern als Sitz des Reiches Gottes und dieses bezeichnend in Betracht kommt und das Reich Gottes präsentirt, so bezeichnet die Verherrlichung des Tempels durch die Erscheinung der Heiden darin deren Bekehrung und Eintritt in das Gottesreich. Der Eintritt in das Gotteshaus, den Tempel, ist dann so viel als der Eintritt in die Theokratie oder die Bekehrung der Heiden und die Aufnahme in die Gemeinde Gottes. Wie Jesaia die Wegräumung aller Hindernisse, die dem Eintritte in das Gottesreich oder der Theokratie entgegenstehen, als eine Austrocknung des arabischen Meerbusens und des Euphrats bezeichnet, um hindurchwandern zu können, so konnte Haggai auch das Reich Gottes als einen Tempel und den Eintritt der Heiden in jenes als einen Eintritt in den

Tempel und als eine Verherrlichung durch dieselben bezeichnen. Für unsere Auffassung spricht auch, daſs der serubabelische Tempel von Herodes von Grund aus umgebaut wurde, damit er dem salomonischen ganz entspreche. Daſs der Umbau des zweiten Tempels durch Herodes, der ihn mit Rücksicht auf unsere Weissagung herrlicher und prächtiger machen wollte, als den serubabelschen, ein *totaler* gewesen sei, daran läſst Josephus Alt. 15, 11, §. 1. 3 nicht zweifeln. Es hat dieses auch J. A. Ernesti in der Abhandlung de templo Herodis M., wiederabgedruckt in seinen opusculis philol. crit. p. 350 sqq., zu beweisen gesucht und wirklich bewiesen : 1) Herodem templum totum a fundamentis reaedificasse, destructo per partes vetere. 2) Ex consuetudine loquendi historica, omninoque populari templum illud nihilominus secundum et fuisse et recte appellatum esse. Der Grund, warum Herodes den serubabelschen Tempel nur stückweise einreiſsen und wiederaufbauen lieſs, liegt in der Absicht, seinen Tempel mit dem des Serubabels identisch zu machen und die neue Periode durch einen neuen Tempel äuſserlich zu repräsentiren.

Was nun die letzten Worte des Verses : „und ich fülle dieses Haus mit Ehre“ betrifft, so beziehen zahlreiche Ausleger sie auf die Verherrlichung des Tempels durch die Erscheinung des Messias (Abarbanel, Hasaeus, Schulz praes. Has., de gloria templi secundi, Brem. 1724) und auf die Einwohnung des heil. Geistes, mit Berufung auf 2 Mos. 40, 43 und 35; 2 Chron. 5, 13. 14; 1 Kön. 8, 10. 11 und Ezech. 43, 4, wo fast dieselben Worte von der Einweihung Gottes in der Stiftshütte, in dem salomonischen Tempel und in dem neuen geistlichen Tempel vorkommen.

Zu dieser Auffassung hat sicher nicht wenig beigetragen, daſs man dem חֶמְדָּה die Bedeutung desideratus, *Ersehnter* gab. Wenn es nun auch nicht zweifelhaft ist, daſs die Uebereinstimmung mit jenen Stellen keine zufällige ist,

so liegt doch darin eine wesentliche Differenz, dafs in jenen Stellen von einer bestimmten Ehre, der Ehre Gottes, der Manifestation seiner Herrlichkeit die Rede ist, hier aber von der Ehre im Allgemeinen, wie dieses auch כָּבוֹד ohne Artikel und Suffix andeutet. Man mufs daher aus dem Vorhergehenden zu bestimmen suchen, worin die Ehre und Verherrlichung des serubabelischen Tempels bestehe. Es kann nach dem Gesagten nicht zweifelhaft sein, dafs die Ehre dem Tempel durch das Kommen der Heiden in denselben, d. i. durch deren Bekehrung zu dem einen wahren Gott, den das Bundesvolk verehrt, durch den Eintritt derselben in das Reich zu Theil werden soll. Nach Jes. 60, 3 sollen die Heiden zu Jerusalems Lichte wandeln und Könige zum Glanze seiner Strahlen. Nach V. 10 bauen die Söhne der Fremden (die bekehrten Heiden) Jerusalems Mauern, und ihre Könige sollen dem Bundesvolke dienen. Nach V. 14 sollen gebeugt die Söhne seiner Feinde kommen und niederfallen zu seinen Fufssohlen; sie sollen Jerusalem nennen : Stadt Jehovas, Zion des Heiligen Israels; und nach V. 21 soll dessen Volk aus Gerechten bestehen. Nach diesen und anderen Stellen kann es nicht zweifelhaft sein, dafs die Ehre, die dem Tempel zu Theil wird, in dem Eintritte der bekehrten Heiden in denselben bestehen soll. Wenn es nun daselbst V. 23 heifst : „Die Ehre des Libanon kommt zu dir u. s. w., zu schmücken den Ort meines Heiligthums, und den Ort meiner Feste will ich ehren“, und Haggai 2, 8 : „mein ist das Silber, und mein ist das Gold“, so kann man daraus nicht den Schlufs machen, dafs Haggai unter der Ehre und Herrlichkeit des Tempels die reichen Gaben, welche die Heiden in den serubabelischen Tempel bringen, habe bezeichnen wollen. Wie die bekehrten Heiden, die nach Jes. 60 nach Jerusalem wandern, zu dessen Ehre und Verherrlichung dienen, so soll dieses auch nach Haggai geschehen durch deren Erscheinung in dem Tempel. — Wenn die Heiden reiche Gaben und Güter mit sich

führen, so geschieht dieses in Folge ihrer aufrichtigen Bekehrung und Werthhaltung des Tempels. Ist der Tempel ein Typus der gläubigen Gemeinde, die anfänglich klein und ohne Ansehen und Macht war, so begreift man, dafs die Verherrlichung des Tempels durch das Kommen der Heiden zu demselben passend die Verherrlichung der geringen Zahl der Gläubigen durch die Bekehrung der Heiden bezeichnen konnte.

V. 8. 9 : לִי הַכֶּסֶף וְלִי הַזָּהָב נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת : גָּדוֹל יִהְיֶה כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאַחֲרוֹן מִן־הָרִאשׁוֹן אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת וּבַמָּקוֹם הַזֶּה אֶתֵּן שָׁלוֹם נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת : *Mein ist das Silber und mein das Gold, ist der Ausspruch Jehovas der Heerschaaren; — gröfser wird die Ehre (Herrlichkeit,* Ew. : *Glanz) dieses letzten Hauses* (Ew. : *der spätere Glanz dieses Hauses*, de Wett. : *dieses Hauses letzte Herrlichkeit*) *sein als des ersten* (Ew. : *der früheren*), *spricht Jehova der Heerschaaren, und an diesen Ort will ich Friede legen (geben), ist der Ausspruch Jehovas der Heerschaaren.*

Der Prophet will sagen : Da mir, dem allmächtigen Weltschöpfer, auch das Silber und Gold gehört und ich darüber nach Gutbefinden verfügen kann, so stünden mir die Mittel zu Gebot, diesem Tempel den salomonischen Glanz und eine herrliche Pracht zu geben; allein statt dieses Glanzes gebe ich demselben eine gröfsere Herrlichkeit und Ehre durch die dahin wandernden Völker der Erde, die ihn nach ihrer Bekehrung durch ihre Ankunft verherrlichen. Diese bringen sich selbst als Gabe und Opfer dem Jehova nach ihrer Bekehrung dar und verherrlichen den Tempel mehr als jene Kostbarkeiten, obgleich diese jene auch zum Opfer darbringen. Verstände Haggai unter חֶמְדָּה und כָּבוֹד blofs die Kostbarkeiten, welche die bekehrten Heiden darbringen sollen, so hätte er dasjenige hervorgehoben, was die natürliche Folge der Bekehrung war. Mögen einige Proselyten auch Weihgeschenke im Tempel dargebracht haben, so waren dieselben doch nur

unbedeutend und der Prophet konnte davon nicht sagen, daſs dadurch der serubabelische Tempel prächtiger und herrlicher geworden sei, als der salomonische. Wegen der Armseligkeit des serubabelischen Tempels baute Herodes denselben ganz um und suchte ihm den salomonischen Glanz zu geben. Der herodianische Tempel konnte als ein neuer angesehen werden. Durch diesen Neubau wollte Herodes den Ausspruch des Haggai in Erfüllung bringen und sich dadurch erheben. Gröſser, d. i. geehrter, wurde aber der zweite Tempel, den Herodes umbaute, durch die Bekehrung zahlreicher Heiden, welche Jehova als den einen wahren Gott erkannten und verehrten. Müſste unsere Weissagung bloſs von der Verherrlichung des Tempels durch die von den bekehrten Heiden dargebrachten Gaben und Weihgeschenke erklärt werden, so wäre dieselbe nicht in Erfüllung gegangen. Ist aber der Tempel ein Typus der Theokratie und Kirche, und bezeichnet חֶמְדָּה und כָּבוֹד vorzugsweise die bekehrten Heiden, die Jehova ihre Verehrung und Anbetung darbringen, so ist unsere Weissagung glänzend erfüllt worden und geht noch täglich in Erfüllung, bis die Fülle der Heiden eingegangen ist. Die kostbarsten Schätze des geistigen Tempels sind die treuen Jehovaverehrer aller Nationen, ohne Unterschied des Geschlechtes und Standes. Da כָּבוֹד allgemein ohne nähere Bestimmung steht, so kann Christus selbst denjenigen beigezählt werden, welche Jehova treu verehren und den Tempel verherrlichen. Aber eine ausschlieſsliche Beziehung auf ihn ist nach dem Zusammenhange nicht zulässig.

Unter Frieden, welchen Jehova an diesen Ort bei Jerusalem, dem Mittelpunkt des Reiches Gottes, legen will, verstehen viele Ausleger den *geistlichen* Frieden. — Allein der äuſserliche darf nicht ausgeschlossen werden, weil der innere auch einen äuſseren zur Folge hat. Daſs der äuſsere Friede nicht ausgeschlossen werden dürfe, beweist die Parallelstelle Jes. 60, 18 : „Nicht gehört wird ferner

Gewaltthat in deinem Lande, Verwüstung und Zerstörung in deinen Grenzen, und du nennest Heil deine Mauern und deine Thore Lobgesang“. Dafs der innere und äufsere Friede in inniger Verbindung stehen und namentlich der äufsere die Folge des inneren ist, bedarf keiner Nachweisung. Die buchstäbliche Erfüllung in der messianischen Zeit tritt am Ende der Tage im Reiche der Herrlichkeit ein. Dafs der wahre Geist des Christenthums nicht blofs den inneren, sondern auch den äufseren Frieden zur Folge hat, verkündigt Jes. 2, 2—4 und Mich. 4, 1—3. Nach diesen Stellen soll man in der messianischen Zeit die Kriegswerkzeuge in Ackerwerkzeuge umschmieden können. — Willkürlich und gewifs unzulässig ist die Erklärung Vitringa's u. A., welche hier dem Golde und Silber, wie bei Jesaia, ein geistliches Gut substituirt, das nur bildlich ausgedrückt sein soll.

In der vierten, auch auf die messianische Zeit sich beziehenden kurzen Rede 2, 21—23, welche der Prophet im zweiten Jahre des Darius am 24. Tage des 9. Monats auf Jehovas Befehl hielt, heifst es: אֱמֹר אֶל־זְרֻבָּבֶל פַּחַת־יְהוּדָה לֵאמֹר אֲנִי מַרְעִישׁ אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ׃ וְהָפַכְתִּי כִּסֵּא מַמְלָכוֹת וְהִשְׁמַדְתִּי חֹזֶק מַמְלְכוֹת הַגּוֹיִם וְהָפַכְתִּי מֶרְכָּבָה וְרֹכְבֶיהָ וְיָרְדוּ סוּסִים וְרֹכְבֵיהֶם אִישׁ בְּחֶרֶב אָחִיו׃ בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם־יְהוָה צְבָאוֹת אֶקָּחֲךָ זְרֻבָּבֶל בֶּן־שַׁאַלְתִּיאֵל עַבְדִּי נְאֻם־יְהוָה וְשַׂמְתִּיךָ כַּחוֹתָם כִּי־בְךָ בָחַרְתִּי נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת׃ *Sprich zu Serubabel, dem Statthalter Judas, also* (eig. *sprechend*) *: ich erschüttere die Himmel und die Erde und ich stürze um den Thron der Königreiche und vernichte die Macht der Königreiche der Heiden und stürze um die Streitwagen und die darauf fahren, dafs Rosse und Reiter fallen, einer durch das Schwert des andern. An diesem Tage, ist der Spruch Jehovas der Heerschaaren, nehme ich dich, Serubabel, Sohn Schealtiels, meinen Knecht, ist der Spruch Jehovas und ich setze dich wie den Siegelring; denn ich habe dich erwählt, ist der Spruch Jehovas der Heerschaaren.*

Wie 2, 6 ff. von dem Untergange grofser Weltreiche und dessen Folgen und von der messianischen Zeit die Rede ist, so auch hier. Bei diesem Sturze und den grofsen Veränderungen soll Serubabel von Jehova geschützt und erhalten werden. Da der Statthalter Serubabel als Nachkomme Davids die davidische Dynastie repräsentirt und nach anderen Weissagungen die Herrschaft Davids eine ewige Dauer haben soll, so mufs dieser Ausspruch auch auf die messianische Zeit und die grofsen Veränderungen, welche in Folge des Sturzes der Weltreiche erfolgen sollen, bezogen werden. Die Erhaltung und der Schutz Serubabels und der gläubigen Gemeinde bei den grofsen Ereignissen seiner Zeit sind nur ein schwaches Vorbild dessen, wessen sich in der Folgezeit namentlich in der messianischen Zeit das Volk Gottes, die gläubige Gemeinde, zu erfreuen haben soll. Wie der Siegelring dazu dient, einem Documente seinen Werth und seine Bedeutung zu geben und dasselbe sorgsam aufzubewahren, so soll auch Serubabel durch seine Erhaltung und Bewahrung bei dem Sturze der heidnischen Weltreiche eine Bürgschaft sein, dafs Gott seine gläubige Gemeinde schützen und erhalten wolle.

Druck von Wilhelm Keller in Giefsen.

Die

messianischen Weissagungen

bei

den grofsen und kleinen Propheten des A. T.

Vorbemerkungen,
Grundtext und Uebersetzung
nebst
einem philologisch-kritischen und historischen
Commentar
von

Laur. Reinke,
der Philosophie und Theologie Doctor, Domcapitular, ordentlichem Professor der Theologie und orientalischen Sprachen an der Königl. Akademie zu Münster, Ritter des Königl. Preufs. Rothen Adlerordens und des Grofsherzoglich Oldenburgischen Haus- und Verdienstordens.

Vierter Band. Zweite Hälfte,
den Commentar über die messianischen Weissagungen der Propheten Sacharja und Malachi enthaltend.

Gieſsen, 1862.
Ferber'sche Universitätsbuchhandlung.
(Emil Roth.)

Zu der Schrift : „Die messianischen Weissagungen bei den grofsen und kleinen Propheten des alten Testamentes. Vierter Band, zweite Hälfte, von Laur. Reinke u. s. w., Gieſsen 1862“, welche nach dem Urtheile des Censors nicht nur nichts wider die katholische Glaubens- und Sittenlehre enthält, sondern sich auch in wissenschaftlicher Beziehung den vorhergehenden Theilen des Werkes würdig zur Seite stellt, und es verdient, Allen, denen es um ein richtiges und gründliches Verständniſs der messianischen Weissagungen des alten Testamentes zu thun ist, angelegentlichst empfohlen zu werden, wird hierdurch von Ordinariats wegen gern die Druckerlaubniſs ertheilt.

Münster, den 2. August 1862.

Der General-Vicar
Brinkmann.

Vorwort.

Mit dieser zweiten Abtheilung des vierten Bandes schliefsen wir unseren „Commentar über die messianischen Weissagungen bei den grofsen und kleinen Propheten des A. T.“ Seine Ergänzung findet derselbe durch die Specialschriften, welche wir schon früher über besonders hervorragende Prophezeiungen des Jesaia (1) und über das Buch Malachi gegeben haben (2). Will der geneigte Leser noch dazu nehmen, was wir über die

---

(1) Exegesis critica in Jesaiae cap. II, 2—4, seu de gentium conversione in Vet. Testam. praedicta eiusque effectibus. Monasterii Guestphalorum MDCCCXXXVII. — Die Weissagung von der Jungfrau und vom Immanuel, Jes. 7, 14—16. Münster 1848. — Exegesis critica in Jesaiae cap. LII, 13—LIII, 12, seu de Messia expiatore passuro et morituro commentatio. Adiecta est Dissertatio de divina Messiae natura in libris sacris veteris Testament. Monasterii Westphalorum MDCCCXXXVI.

(2) Die Weissagung des Malachi 1, 11 über das reine Speisopfer. Eine exegetisch-historische Abhandlung. Im zweiten Bande unserer „Beiträge zur Erklärung des A. T.“, S. 463—547. Münster 1853. — Historisch-kritische Ab-

messianischen Verheifsungen und Weissagungen im Pentateuch, in den übrigen historischen Büchern des A. T. (3) und in den Psalmen (4) theils in eigenen Werken, theils in besonderen Abhandlungen bereits veröffentlicht haben: so liegt ihm in dieser Gesammtheit ein vollständiger Commentar über die messianischen Verheifsungen und Weissagungen der heil. Bücher des A. B. jetzt abgeschlossen vor, wie er von katholischer Seite mit solcher Ausführlichkeit und mit so eingehender Rücksicht auf die

---

handlung über Malachi 3, 23. 24 (4, 5. 6). Eine Abhandlung, abgedruckt im 37. Jahrg. der „Tübinger theolog. Quartalschrift" vom Jahre 1853, Heft 4, S. 529—591. — Der Prophet Malachi. Einl., Grundtext und Uebersetzung nebst einem vollständigen Commentar. Gieſsen 1856.

(3) Eine allgemeine Einleitung in die Weissagungen, insbesondere in die messianischen Verheifsungen und Weissagungen und über die vorgeblich nicht erfüllten Weissagungen des A. T. Eine exegetisch-historische Abhandlung. Im 2. Bande der „Beiträge", S. 1—202. — Ueber das Protevangelium, 1 Mos. 3, 15, ebendas., S. 202—461. Münster 1853. — Die Weissagung Jakobs über das zukünftige glückliche Loos des Stammes Juda und dessen groſsen Nachkommen Schilo, 1 Mos. 49, 8—12. Eine exegetisch-historische Abhandlung. Münster 1849. — Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes, enthaltend die messianischen Verheifsungen und Weissagungen in den historischen Büchern des alten Testamentes, als Fortsetzung von 1 Mos. 3, 15 und 49, 8—10, exegetisch-kritisch und historisch behandelt. Vierter Band. Münster 1855.

(4) Die messianischen Psalmen. Einleitung, Grundtext und Uebersetzung nebst einem philologisch-kritischen und historischen Commentar. Erster Band, Gieſsen 1857. Zweiter Band, Gieſsen 1858.

abweichenden Erklärungen anderer, namentlich rationalistischer Ausleger noch nie geboten ist. Diese Rücksichtnahme mag hie und da zu eingehend, die Ausführlichkeit zu gedehnt erscheinen. In diesem Falle bitten wir um Nachsicht. Wir haben Alles gethan, was wir zu thun vermochten. Ist des Guten zu viel oder zu wenig geschehen, so lag es an dem Mangel unserer menschlichen Einsicht und Kraft; und Jeder kann nur mit dem Pfunde wuchern, was ihm der gute Gott gespendet hat.

Die nunmehr geschlossene Arbeit ist eine der wichtigsten Lebensaufgaben für uns gewesen. Hat Jemand lange Jahre seine Kräfte auf eine ernste und schwierige Arbeit verwendet, so darf er sich wohl freuen, wenn er dieselbe vollendet hat. Wir danken Gott, der uns nach vieljähriger rastloser Arbeit diese Freude hat zu Theil werden lassen. Sie hat uns ein Bild vom Messias und seinem Reiche kennen gelehrt, welches mit dem vom N. T. und von der Kirche dargebotenen vollkommen übereinstimmt. Wir hoffen zu Gott, dafs diese Arbeit, die wir gleich allen übrigen zu Seiner und der Kirche Ehre allein unternommen und mit stets wachsender Begeisterung fortgesetzt haben, als Beitrag zur Theologie des A. B. nicht ganz unerspriefslich sein werde. Wir flehen zu Ihm, dafs er, wie unsere Arbeiten, so auch Die segnen möge, welche daraus Nutzen ziehen wollen.

Wozu hier wiederholen, was schon so oft gesagt ist? Sollten die genannten Arbeiten vielleicht

etwas dazu beitragen, dafs fortan das Studium der semitischen Sprachen, ohne welches die h. Schrift, und namentlich das A. T., weder gründlich zu verstehen und zu erklären, noch die mannigfachen Schwierigkeiten befriedigend zu lösen sind, eifriger betrieben würde, dafs immer zahlreichere und tüchtigere Kräfte sich der in katholischen Kreisen noch so traurig bestellten alttestamentlichen Wissenschaft zuwendeten, dafs hie und da ein Andersdenkender durch unsere Erörterungen über den wahren göttlichen Sinn so vieler Stellen neu belehrt, die richtige Deutung dieser Stellen dadurch immer mehr festgestellt, die Würdigung und Hochachtung der göttlichen Offenbarung gehoben würde: wir würden namenlos darüber glücklich sein und keinen anderen Lohn ersehnen.

Vielleicht mag es einigen Lesern auffallen, dafs wir in mehr als einem Falle eine alttestamentliche Stelle, welcher theils in liturgischen Büchern, theils von anderen Erklärern eine typische Beziehung auf Christus und dessen Reich gegeben wird, hier nicht behandelt haben. Die Gründe, warum dieses nicht geschah, werden wir erörtern, wenn es uns vergönnt sein wird, in einer besonderen Abhandlung auch die Typen des A. T. besprechen zu können.

Münster in der Pfingstoctav 1862.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Die messianischen Weissagungen bei dem Propheten Sacharja . 1
§. 1. Vorbemerkungen 1
§. 2. Vorbemerkungen 14
§. 3. Eintheilung und Inhalt der Weissagungen des Sacharja . 17
§. 4. Messianische Stellen 19
§. 5. Ueber die Echtheit des zweiten Theiles des Propheten Sacharja, Kap. 9—14 21
§. 6. Schreibart und Sprache 30
§. 7. Besondere literarische Hülfsmittel 31
Sach. 3, 8—10 34
Sach. 4 52
Sach. 5 54
Sach. 6, 1—8 58
Sach. 6, 9—15 60
Geschichte der Auslegung des Sach. 6, 9—15 80
Sach. 7. 8 95
Sach. 9, 9 ff. 88
Kurze Geschichte der Auslegung von V. 9 u. 10 . . . 114
Sach. 9, 11 bis 10, 12 129
Sach. 11, 1—17 133
Sach. 12, 1 bis 13, 6 166
Geschichte der Auslegung 211
1) bei den Juden 211
2) bei den Christen 224
Sach. 13, 7—9 255
Sach. 14, 1—21 274
Die messianischen Weissagungen bei dem Propheten Malachi . 339
Vorbemerkungen 339

Seite

Mal. 1, 11 342
Mal. 3, 1—4 361
Mal. 3, 22—24 (4, 4—6) 382
Hauptpunkte der im IV. Bande, 1. Abth. erklärten messianischen Weissagungen des Ezechiel, Daniel und Haggai . . . 405
Hauptpunkte der im IV. Bande, 2. Abth. erklärten messianischen Weissagungen der Propheten Sacharja und Malachi . . 407

XIII.

Die messianischen Weissagungen bei dem Propheten Sacharja.

§. 1.

Vorbemerkungen.

Der Prophet *Sacharja* (זְכַרְיָה *Jehova gedenkt*, Gesen. *dessen Jehova gedacht hat*, Fürst im Handwörterbuch: *Jehova ist Ruhmreicher*, und in der Concord. *Gottesruhm*, griech. *Ζαχαρίας*, Vulg. *Zacharias*, syr. ܙܟܪܝܐ, arab. زَكَرِيَّا) war der Sohn eines nicht näher bekannten Berechia und Enkel Iddo's (1, 1. 7) und wie Jeremia und Ezechiel aus priesterlichem Geschlechte. Wenn Sacharja Esr. 5, 1; 6, 14 ein Sohn Iddo's genannt wird, so ist offenbar ein Mittelglied übersprungen, was öfters geschehen ist, vgl. 1 Mos. 29, 5 mit 24, 24. 29; 2 Kön. 9, 14 mit 20; Esr. 7, 1. Iddo bekleidete unter den mit Josua, dem Hohenpriester, und Serubabel, dem Anführer und Statthalter, zurückgekehrten Exulanten, die Würde des Vorstehers einer Priesterklasse, Neh. 12, 1. 4. 7. Der Vater des Sacharja mufs früh gestorben sein, weil daselbst V. 12. 16 als unmittelbarer Nachfolger des Iddo in dieser Würde unter Josias Nachfolger Jojakim (Neh. 12, 10) Sacharja genannt wird. Sonach hat unser Prophet neben dem prophetischen

wenigstens in seinen späteren Jahren zugleich ein priesterliches Amt verwaltet. Er trat im achten Monate des zweiten Jahres des Darius Hystaspis (520 v. Chr.), also zwei Monate später als sein Zeitgenosse Haggai, als Prophet auf. Als Sacharja sein Amt antrat, war er noch jung, weil sein Grofsvater Iddo damals noch in voller Amtsthätigkeit und er dessen unmittelbarer Nachfolger war. Kap. 2, 8 wird auch der Prophet ausdrücklich ein *Jüngling*, *junger Mann* (נַעַר) genannt. Aus dem babylonischen Colorit seiner Weissagungen schliefsen Bertholdt IV, S. 1699 und de Wette §. 248, dafs Sacharja seine Bildung in Babylonien erhalten habe. Hiermit ist aber nicht gut zu vereinigen, dafs von dem ersten Jahre des Cyrus, als die Familie des Sacharja bei dem ersten Zuge nach Judäa zurückkehrte, bis zum zweiten Jahre des Darius Hystaspis 18 Jahre verflossen waren. Jedenfalls kann Sacharja hiernach nur die ersten Jugendjahre in Babylonien zugebracht haben. Man kann die Beschaffenheit seiner Weissagungen auch aus dem Einflusse, welchen die babylonische Denk- und Anschauungsweise, sowie die babylonische Darstellungsweise auf die Exulanten gehabt hatte, und aus seiner Anlehnung an frühere in unmittelbarer Berührung mit den Babyloniern stehende Propheten, insbesondere Ezechiel und Daniel, erklären. Dafs der Einfluſs der Babylonier auf die Exulanten nicht gering gewesen sein kann, geht schon daraus hervor, dafs die Zurückgekehrten statt des alten Schriftcharakters den in Babylon gebräuchlichen, die ostaramäische Quadratschrift, welche sie kennen gelernt und gebraucht hatten, beibehielten. Ueber die Zeit, wann Sacharja gestorben und über den Ort, wo er begraben worden ist, sind keine sicheren Nachrichten vorhanden. Nach Dorotheus, Epiphanius, Hesychius soll er im hohen Alter gestorben und in der Nähe des Propheten Haggai begraben worden sein. In dem Codex Augustanus des Epiphanius wird erzählt, dafs unser Prophet von Joas, dem Könige Judas,

zwischen Tempel und Altar getödtet worden sei. Es ist wohl kaum zweifelhaft, dafs diese Meinung auf einer Verwechselung unseres Propheten mit dem 2 Chron. 24, 20—22 erwähnten Sacharja beruht. Dagegen spricht aber, dafs unser Prophet erst 318 Jahre nach dem Tode des Joas seinen prophetischen Beruf erhielt. Wäre unser Prophet ermordet worden, so würde wohl dieses im Buche Esra oder Nehemia erwähnt worden sein. Hierzu kommt, dafs zur Zeit des Sacharja der Zustand des Volkes doch nicht so schlimm war, dafs man wagte, einen Propheten und Priester zu ermorden. Der Umstand, dafs der ermordete Sacharja auch ein Sohn Berechias genannt wird, macht keine grofse Schwierigkeit. Vgl. Carpzov, Introd. II, 439 ff.

Da die Kenntnifs der Zeitverhältnisse, worin ein Schriftsteller lebte und wirkte, nicht selten zum Verständnifs seiner Schriften von grofsem Nutzen ist, so wollen wir hier einiges darüber vorausschicken. — Die schönen und frohen Aussichten, welche das Wohlwollen des mächtigen Cyrus und sein Entlassungsedict, das sich auf alle Stämme bezog, auf die Exulanten machten, wurden bald getrübt. In Beziehung auf die Masse des Volkes war es immer nur ein geringer Theil, welcher von jener Erlaubnifs Gebrauch machte. Einem grofsen Theile des Volkes, namentlich den 10 Stämmen, welche die assyrischen Könige Tiglatpilesar und Salmanassar in die assyrischen Provinzen gefangen abgeführt hatten, war das Land ihrer Väter schon so gleichgültig und ihr neues Vaterland so lieb geworden, dafs sie von jener Erlaubnifs keinen Gebrauch machten. Der Ort, wo einer sich wohl findet und zeitlich glücklich ist, wird ungern verlassen. Das zeitliche Glück und der irdische Besitz wirken so mächtig, dafs selbst der treue Gottesverehrer nicht gern darin gestört zu werden wünscht. Diese tägliche Erfahrung läfst nicht daran zweifeln, dafs unter den Exulanten, welche aus wahrer Liebe zu Jehova, dem einen wahren Gott, und zu dem Lande ihrer

Väter, worin sich Gott oft so groſs, mächtig und gnädig erwiesen hatte, zurückkehrten, eine nicht geringe Zahl sich befand, welche dürftig und durch Mangel des Besitzes und Wohlstandes nicht an ihr neues Vaterland gekettet waren. Diesen konnte es daher nicht schwer werden, das Land des Exils zu verlassen. — Es läſst sich nun leicht begreifen, daſs jene Dürftigen schon auf der Reise nach Canaan mit vielen Leiden zu kämpfen und nach ihrer Ankunft viel Mühe hatten, ihren nöthigen Unterhalt sich zu verschaffen und die erforderlichen Wohnungen sich zu erbauen. Auch diejenigen, welche mit einigem Vermögen aus dem Exil zurückgekehrt waren, hatten mit Sorgen und mit Mühen zu kämpfen. Sie muſsten das uncultivirte Land wieder von neuem anbauen und sich die nöthigen Wohnungen errichten. Die Zahl, welche sich prächtige und mit Getäfel geschmückte Häuser baute, war sicher nur gering. — Man fing zwar an, den Tempel wieder herzustellen, weil die Wiedererbauung von Cyrus gestattet war; es trat aber bald ein mächtiges Hinderniſs ein. Die Samaritaner, welchen man die Theilnahme am Tempelbau aus wichtigen Gründen verweigert hatte, brachten es am persischen Hofe durch Machinationen und Lüge dahin, daſs die Zurückgekehrten von dem Edicte des Cyrus keinen dauernden Vortheil ziehen konnten. Da die eigenen Mittel zur Wiedererbauung des Tempels nicht hinreichten und den neuen Ankömmlingen die Unterstützung unter *Kambyses* und *Pseudosmerdis* versagt wurde und ihnen auch der theokratische Eifer fehlte, so blieb der Tempelbau längere Zeit liegen. Bei manchen mochte auch der Grund, warum der theokratische Eifer nachlieſs, darin liegen, daſs sie ihre Wünsche nach dem verheiſsenen Glück und Heil, worauf sie glaubten Anspruch machen zu können, nicht in Erfüllung gehen sahen. Daſs man sich namentlich zur Zeit des Malachi nach der baldigen Ankunft des Messias als Erretters und Beglückers sehnte und über die Verzögerung der Erscheinung desselben unwillig

war, ja Gott zürnte, haben wir in der Einleitung und im Commentar zu demselben dargethan. Aus den bezeichneten Umständen begreift man die mifsliche Lage des Volkes, aber auch zugleich das Streben, seine eigenen Angelegenheiten selbstsüchtig zu bessern.

Zu den bezeichneten inneren und äufseren Leiden kamen noch die Durchmärsche und Requisitionen des grofsen persischen Heeres unter Kambyses auf dem Zuge nach Aegypten. Dafs der ungerathene Sohn des Cyrus, der wilde, grausame, leichtsinnige und schwelgerische Kambyses, denn so wird er geschildert, vgl. Herodot III, 13. 16. 27. 30. 31. 33—36, die neuen Ansiedler nicht nachsichtig werde behandelt haben, daran kann man nicht zweifeln. Als Kambyses im fünften Jahre seiner Regierung Aegypten eroberte, mifshandelte er die Götzenbilder und Menschen, und liefs nicht einmal die Leichen in ihren Grüften in Ruhe, Herodot III, 1—16. 27—29. 37, Justinus Ir. I, 9, Athenäus XIII. Kambyses wollte auch die Karthaginenser bekriegen und sie ebenso behandeln, allein er mufste sein Vorhaben aufgeben, weil die Phönicier mit ihren Schiffen nicht gegen ihre eigenen Colonisten dienen wollten, Herodot III, 17. 19. Er schickte aber von Theben 50000 Mann durch die Wüste in die grofse Oasis, um dort bei dem Orakel Ammons eben solche Verwüstungen anzurichten. Seine Armee wurde aber in der Wüste von einem Sandsturme ganz verschüttet und ging ihm also ganz verloren. Mit dem übrigen Theile des Heeres zog Kambyses gegen Aethiopien, er mufste aber, ehe er den fünften Theil des Weges zurückgelegt hatte, umkehren, indem der Mangel an Lebensmitteln so hoch gestiegen war, dafs immer der 10. Mann geschlachtet und verzehrt wurde. Herodot III, 17. 20—22. 25. 26. Diodorus Sicul. I, 46; III, 3; X, 2. 3. 5.

Dafs es den Samaritanern unter einem solchen Könige leicht sein mufste, den Tempelbau zu verhindern, läfst sich leicht einsehen. Jedoch erfolgte auf deren Anklage von

Kambyses kein Verbot. Als Kambyses im achten Jahre seiner Regierung aus Aegypten zurückkehrte, begegnete ihm zu Ecbatana in Syrien ein Bote oder Herold von Schuschan (Susa), welcher dem Kriegsherrn die Thronbesteigung des Smerdis, des Bruders des Kambyses, anzeigen sollte. Kambyses hatte aber diesen Bruder wegen eines Traumes, wonach er nach dem Throne trachte, durch seinen Vertrauten Prexaspes heimlich tödten lassen. Da der Mord ganz geheim verübt worden war, so hatte der medische Magus, dem Kambyses in seiner Abwesenheit die Verwaltung des Reiches anvertraut hatte, seinen eigenen Bruder, welcher Smerdis, dem Bruder des Kambyses, sehr ähnlich war, unter dem Namen Smerdis auf den Thron gehoben, und zwar nicht nur, um den verhafsten Kambyses loszuwerden, sondern auch, um das Reich dadurch wieder an die Meder zu bringen. Obgleich Kambyses seinen Feldherren den Betrug entdeckte, so glaubten ihm diese doch nicht, weil sie seine Reden für eine Wirkung des Hasses gegen seinen Bruder hielten. Kambyses starb kurz hernach in Folge einer Verwundung, welche ihm sein Dolch, der beim Aufsteigen auf das Pferd aus der Scheide fiel, gemacht hatte. Er soll 7 Jahre und 5 Monate regiert haben. Nach Entdeckung des Betrugs wurde Pseudosmerdis, der von Ktesias c. 10 Spendadates, von Justinus I, 9 Oropastes, Esr. 4, 7—16 *Artachschaschta* [?] (nach Kleinert Artaxerxes Longim.) genannt wird und an den die Samariter einen zweiten Brief mit der Anklage geschickt hatten, dafs die Juden die Stadt Jerusalem befestigten und aufrührerische Gesinnungen hätten, weshalb ein förmliches Verbot der Wiederherstellung der Mauern erfolgte, Esr. 4, 17—24, im 7. Monate seiner Regierung von den 7 vornehmsten Staatsbeamten getödtet, Herod. III, 30. 61—79. Nach dem Tode des Pseudosmerdis beriethen sich die 7 Vornehmsten über die künftige Regierungsform; Othanes wollte eine Demokratie, Herod. III, 80; IV, 43, Megabyzus eine Aristokratie, Darius

Hystaspis eine Monarchie. Die letzte Meinung setzte Darius durch und wurde selbst König, Herod. III, 85—87, es sollte aber zudem den sieben Fürsten gestattet sein, zu jeder Zeit, mit Ausnahme des Aufenthaltes im Harem, ohne Anmeldung zum Könige zu gehen, und der König die Pflicht haben, die Gemahlin, die den Titel Königin führe, immer aus den Töchtern dieser 7 Fürsten zu wählen, welches aber nicht beobachtet wurde, wie das Beispiel der Esther zeigt, Herod. III, 80—84. 118; vgl. Esr. 7, 14; Esth. 1, 14.

Unter *Darius Hystaspis* änderte sich die Sache. Denn dieser, welcher von 521 bis 486 v. Chr. regierte, war nach Herodot VI, 30. 41. 119 ein sanftmüthiger und milder Regent, vgl. auch Aelianus, var. histor. VI, 14, S. 360 und Plutarch Apophthegm. T. VIII, p. 84 ed. Hutten, und nahm sich seinen grofsen Vorfahren Cyrus zum Vorbilde. Er heirathete daher auch eine Tochter des ächten Smerdis (des Bruders des Kambyses) und zwei Töchter des Cyrus, von welchen eine, Atossa mit Namen, noch Jungfrau war, und ernannte deren Sohn Xerxes schon vor dem letzten Kriege mit den Griechen zum Nachfolger im Reiche, ob er gleich einen älteren Sohn von einer anderen Gemahlin hatte, Herod. III, 88; VII, 1—4; Justinus I, 10. *Darius* theilte das Reich in 20 Satrapien, und machte eine neue Eintheilung der Abgaben, welche der Pseudosmerdis auf drei Jahre erlassen hatte, Herod. III, 89—97, vgl. Cyrop. VIII, 6, 1—9; Plutarch Apophtegm. VIII, 6, S. 84 ed. Etutt. — In dem vierten oder fünften Jahre der Regierung des Darius brach eine Empörung in Babylon aus, die während der Unruhen des falschen Smerdis vorbereitet und unter Darius heimlich fortgesetzt war. Bevor die Empörung losbrach, hatten die Babylonier sich sehr gut vorgesehen, und um die Belagerung Babylons lange aushalten und die Belagerer durch die Länge ermüden zu können, tödteten sie alle Weiber, Töchter und Mägde und behielten nur jeder seine Frau zur Köchin,

vgl. Jes. 47, 9; 48, 20; Jer. 50, 8; 51, 6. 47. Darius führte ein grofses Heer gegen die aufrührerische Stadt und belagerte sie (Sach. 6, 6). Nach einer vergeblichen 19monatlichen Belagerung schnitt sich Zopyrus, einer aus den 7 Fürsten und Anführern, selbst die Ohren und die Nase ab, ging zu den Babyloniern über und gab vor, dafs er diese Verstümmelung von Darius erfahren habe. Er fand auch Glauben und nach und nach ein solches Vertrauen, dafs man ihn zum Commandanten der Stadt machte. Im Besitze dieser Macht öffnete er zwei Thore und brachte so Babel in die Gewalt der Perser, Herod. III, 150—158, Plutarch Apophtegm. VIII, S. 184. Darius übte nun eine schwere Strafe an den Empörern. Er liefs nämlich 3000 vornehme Babylonier, welche die Urheber der Empörung waren, kreuzigen, die 100 ehernen Thore der Stadt wegnehmen und die 200 Ellen hohen Mauern abtragen; weshalb sie von jüngeren Schriftstellern nur auf 50 Ellen Höhe angegeben werden, Herod. III, 159; Strabo, S. 738, Jahn's bibl. Archäol. Th. I, Bd. I, S. 67, §. 16. Es gingen so die Weissagungen, die Jer. 50, 15; 51, 44. 53. 58 über Babylon ausgesprochen hatte, in Erfüllung. Die spätere Zeit der Regierung des Darius war fast nur eine Zeit beständiger Kriege (vgl. Sach. 6, 1—8). Er bekriegte die Scythen mit einer Armee von 700,000 Mann, war aber unglücklich; jedoch blieb ihm Thracien und er eroberte ungeachtet einer Verheerung desselben noch Macedonien, Herod. IV, 83. 85—143, V, 17—22. Auch eroberte Darius den ganzen westlichen Theil des reichen Indiens, nachdem er dasselbe vorher genau hatte ausspähen lassen, Herod. IV, 44.

In seinem 20. Regierungsjahre empörten sich die Jonier. Obgleich sie von den Atheniensern und Eretriern unterstützt wurden, so wurden sie doch im 27. Jahre von Darius besiegt und ihr Land nebst den Inseln des ägäischen Meeres erobert, Herod. V, 123—126. Diese Unterstützung war die Ursache des grofsen Krieges der Perser

gegen die Griechen, welcher im 28. Jahre der Regierung des Darius anfing, Herod. III, 43—48. 94—119. Die Perser wurden bekanntlich 491 vor Chr., im 31. Jahre des Darius, in der Schlacht bei Marathon besiegt. Um diese Schmach zu tilgen, liefs Darius drei Jahre hindurch Zurüstungen zu einem neuen Feldzuge gegen die Griechen machen. Kaum war alles zum Feldzuge bereit, als sich die Aegypter empörten, weshalb ein Theil des Kriegesheeres gegen die Aegypter, und der andere Theil gegen die Griechen zog. Jedes Kriegesheer hatte einen Sohn des Darius an der Spitze. Als aber der Feldzug angehen sollte, starb Darius im 36. Jahre seiner Regierung, 485 vor Chr. — Sein Nachfolger Xerxes, welcher seinem Vorgänger gar nicht glich, und ebenso schwelgerisch, wollüstig, grausam und thöricht, wie Kambyses war, brachte im 2. Jahre seiner Regierung, 484 vor Chr., die Aegypter wieder unter seine Botmäfsigkeit und wurde hierauf von seinem Feldherrn Mardonius und von dem Griechen Pisistratus zu dem Kriege gegen die Griechen, zu welchem er anfangs nicht geneigt war, beredet, Herod. VII, 5—7. Seit dieser Zeit, nämlich seit 484 vor Chr., in welchem der Geschichtschreiber dieses Krieges (Herod. VII—IX B.) geboren wurde (Aull. Gellius XV, 23), war Xerxes ernstlich auf diesen Krieg bedacht, ging aber, wie Herodot VII, 12—19 berichtet, hierüber mit allen edlen Persern zu Rathe, um die Mafsregeln der Ausführung reiflich zu überlegen (1). Nach dem Beschlusse des Krieges wurde 3 Jahre gerüstet und im ganzen persischen Reiche Truppen ausgehoben, Herod. VII, 20—25. Um zu verhindern, dafs die Griechen von ihren Colonisten in Italien und Sicilien Hülfe erhielten, schlossen die Perser mit den

(1) Bei den langen Berathungen der erforderlichen Mafsregeln können wohl die Gastmähler stattgefunden haben, von welchen Esth. 1, 1—8 die Rede ist. Dieses meint auch J. Jahn.

Carthaginensern ein Bündnifs, wonach sie zu gleicher Zeit die sicilianischen und italienischen Griechen mit Krieg überziehen sollten; welches auch mit 300,000 Mann, unter der Anführung Hamilkars, geschah, aber ebenso unglücklich ausfiel, als das Unternehmen des Xerxes, Diodor. Sicul. XI, 1—2. 20—27. Xerxes brachte so einen grofsen Theil Asiens bis nach Indien und einen grofsen Theil des Abendlandes bis nach Spanien hin, wo die Carthaginenser zum Theil ihre Miethtruppen anwarben, in Bewegung, wie dem Dan. 11, 2 schon angekündigt war. — 481 vor Chr. führte Xerxes im 5. Jahre seiner Regierung seine ungeheuere Armee nach Kleinasien und nahm zu Sardes seine Winterquartiere, Herod. VII, 26. — Im Frühling des Jahres 480 vor Chr. brach er von Sardes auf, nachdem er den Berg Athos hatte durchgraben und neue Brücken statt der vom Sturme zerstörten über den Hellespont hatte schlagen lassen. Zu Abydus übersah er auf einem Throne von weifsen Steinen sein ganzes Heer, welches zu Lande und zu See Kriegsübungen vornahm, wobei er lachte und weinte, Herod. VII, 37. 44. Der Uebergang des ungeheueren Heeres über die 2 Schiffbrücken dauerte 7 Tage, Herod. VII, 56. Als zu Doriskus das Kriegesheer gezählt wurde, betrug das Fufsvolk 1,700,000 Mann, Diodor. Sicul. XI, 3. Da zu diesem Kriege alle Unterthanen von Indien bis nach Aethiopien und bis nach Macedonien aufgeboten waren, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs auch Juden im Kriegesheere waren, wenn auch die phönicisch redenden Solymer, welche Chörilus bei Josephus contra Apion. I, 22 in dem Kriegesheere des Xerxes erwähnt, nicht aus Jerusalem, sondern, wie Bochart, Phaleg et Canaan l. II, c. 6, p. 378 sqq. meint, aus Pisidien gewesen sind. Dafs die Juden nicht blofs in dem Kriege gegen die Griechen, sondern auch in dem gegen die Aegypter, durch Durchmärsche und Lieferungen viel zu leiden hatten, ist ebenfalls leicht begreiflich. — Zu jener grofsen Zahl Fufsvolk kommt noch ein persisches Heer von 10,000 Mann,

welche man die Unsterblichen nannte, und 82,000 Mann Reiterei, Herod. VII, 84—88. Die Flotte bestand aus 1207 Kriegsschiffen und 3000 dreirudrigen Schiffen, welche insgesammt 517,610 Mann an Bord hatten, Herod. VII, 89—100. 184. Zu diesem Heere stiefsen auf dem Zuge in Thracien und Macedonien noch sehr viele Truppen, so dafs Herodot VII, 185—187 die ganze Zahl der streitbaren Mannschaft auf 2 Millionen 641,610, und sammt den Bedienten, Verpflegern und Schiffleuten auf 5 Millionen schätzt, vgl. Plutarch *in Themistocl.* Bd. I, S. 295, §. XIV und Isokrates in *Pantheniako.* — Diodor von Sicil. XI, 5, Plinius XXXII, 10 und Aelianus Var. Histor. XIII, 3 geben die Zahl geringer, aber doch immer auf 2 Millionen an. — 480 vor Chr. verlor dieses ungeheuere Heer schon bei dem Passe Thermopylä, welchen Leonidas, der König von Sparta, mit 6000 Griechen besetzt hatte, in einem Gefechte von 3 Tagen 20,000 Mann. Die endliche Eroberung des Passes konnten die wenigen Griechen im Vergleich zu der grofsen Heeresmacht der Perser nicht hindern. Nach einer verzweifelten Gegenwehr wurden die Spartaner sammt ihren Anführern niedergemacht; Herod. VII, 175—177. 201—204. 208—228. 238, VIII, 24, Diodor von Sicil. XI, 4—11, Justin. II, 11. — Nicht lange hernach erlitt auch die Flotte, welche den Feind aufsuchen sollte, durch ein Ungewitter einen Verlust von mehr als 300 Schiffen, Herod. VII, 188. 191, Diodor von Sic. XI, 12. Man hatte die Absicht, die Flotte der Griechen, die bei Artemisium in Euböa, 280 Schiffe stark, lag, einzuschliefsen, aber die Griechen segelten auf Anrathen des Themistocles in guter Ordnung entgegen. Die blutige Schlacht, die nun entstand, war zwar nicht entscheidend, doch hatten die Griechen einigen Vortheil, und den Persern war der Sturm, der die folgende Nacht entstand, sehr nachtheilig, Herod. VIII, 6—13, Diodor von Sicil. XI, 12. 13. Nicht mehr entscheidend war die Seeschlacht bei der Meerenge von Euböa; der Verlust

war auf beiden Seiten sehr beträchtlich, Herod. VIII, 15—17, Diod. von Sic. c. XI, 13. Als aber die Griechen hörten, dafs die Perser durch den Pafs Thermopylä auf Athen losgingen, so segelten die Athenienser insgesammt nach der Insel Salamis, Herod. VIII, 40. Dahin entflohen auch die Athenienser auf Schiffen, als Xerxes mit seiner Armee gegen Attika vordrang, das Land verheerte, die Tempel verbrannte und Athen verwüstete. Die persische Flotte segelte um eben diese Zeit von Euböa nach Attika und verheerte die Küsten, Diod. von Sic. XI, 14, Herod. VIII, 34—39. 41. 50—53, Ktesias in Persic. 26. — Es kam bei Salamis zu einer entscheidenden Schlacht, worin die Griechen durch die Klugheit des Themistocles die Perser besiegten. Die Perser verloren auch 200 Schiffe, viele fielen den Atheniensern in die Hände und die übrigen entflohen nach Jonien, um zu Kyma zu überwintern, Herod. VIII, 56—63. 74. 79—91, Ktesias Persic. 26, Diod. von Sic. XI, 16—20, Justin. II, 12. Nach Ktesias a. a. O. soll Xerxes in allen diesen Schlachten 1,200,000 Mann verloren haben. Nach jener Seeschlacht, der er von einem goldenen Throne zugesehen haben soll, eilte Xerxes in Folge einer falschen Nachricht des Themistocles, dafs die Griechen im Begriffe seien, ihm am Hellespont den Rückzug abzuschneiden, in aller Eile zurück, liefs sich auf einem Fischerkahne über den Hellespont setzen und ging nach Sardes. Seinen Feldherrn Mardonius liefs er mit 300,000 Mann zurück, um den Krieg gegen die Griechen fortzusetzen, Herod. VIII, 100—119. 126, Diod. von Sic. XI, 20, Justin. II, 13. Mardonius suchte hierauf mit den Atheniensern einen Vergleich einzugehen, aber seine Vorschläge wurden abgewiesen, Herod. VIII, 130—144, Diod. von Sic. XI, 28, weshalb er im Frühjahre wieder in Attika einrückte, alles verheerte, Athen abermals einnahm und die entvölkerte Stadt zerstörte, Herod. IX, 1—4. 13. Im zweiten Jahre der 75. Olympiade, 479 vor Chr., wurde er aber zu Lande bei Platäa

an demselben Tage geschlagen, an welchem die persische Flotte in der Nähe des Vorgebirges Mykale in Jonien besiegt wurde. Mardonius blieb selbst in der Schlacht und Artabazus führte das noch übrige Kriegesheer von 40,000 Mann nach Asien zurück. Die Jonier fielen jetzt von den Persern ab und traten mit den Atheniensern in Bündnifs, Herod. IX, 27—89. 90—104, Diod. v. Sic. XI, 30—32, 36, Justin II, 14.

Xerxes ging nun tief gedemüthigt und beschämt über den Ausgang seines langen und kostspieligen Unternehmens von Sardes über Babylon nach Susa zurück, Diod. v. Sic. XI, 36, Herod. IX, 108. In Babylonien plünderte und zerstörte er den prächtigen Tempel des Belus und führte die berühmte goldene Bildsäule und den goldenen Tisch, welche Darius Hystaspis sich nicht getraute wegzunehmen, mit sich fort, Her. I, 183, Diod. v. Sic. II, 10, Strabo, S. 738, Arrian, Feldzug Alexanders VII, 17. So schritt die Erfüllung der gegen Babylon ausgesprochenen Weissagungen allmälig fort, vgl. Jes. 21, 9; 46, 1—2; Jer. 51, 44. — Dieses Jahr, das 478. vor Chr., war das 7. der Regierung des Xerxes, der im 10. Monate Esther zur Königin erklären konnte, Esth. 2, 16.

Der Krieg, welcher 478 vor Chr. durch die Wiedererbauung Athens unterbrochen wurde, wurde 477 von den Atheniensern bis 469 vor Chr. fortgesetzt, Plutarch *im Kimon* VI—XV, S. 251—267, Bd. III, Ausg. Hutten. Allein Xerxes betrieb denselben nicht mehr so eifrig wie früher, ergab sich vielmehr nach jenen Niederlagen ganz der Schwelgerei und den Weibern, deren Sklav er schon früher gewesen war, Herodot IX, 108—112. Durch sein schändliches Betragen wurde er allgemein so verhafst, dafs er 474 vor Christo im 11. Jahre seiner Regierung von Artapanus, dem Obersten der Leibwache, ermordet wurde. Der Königsmörder überredete hierauf den Artaxerxes, mit Beinamen *Langhand*, Longimanus, den dritten Sohn des Xerxes : Darius, der zweite

Prinz, habe seinen Vater ermordet, um sich auf den Thron zu schwingen, worauf Artaxerxes diesen seinen Bruder tödtete, in der Meinung, den Vatermord zu rächen. Artapanus, welcher die Herrschaft an sich reifsen wollte, versuchte es nun, den Artaxerxes zu ermorden; allein der erste Streich war nicht tödtlich und Artaxerxes überwand denselben und bestieg den Thron, Ktesias in Persic. 29, Diod. von Sic. XI, 69, Justin. III, 1.

§. 2.

Nachdem wir die politischen Zeitverhältnisse von Cyrus bis auf Artaxerxes in Kurzem geschildert haben, wenden wir uns wieder zu den Gegenständen, von welchen Sacharja handelt. — Wir haben oben die Umstände und die Stimmung der Zurückgekehrten zur Zeit der Thronbesteigung des Darius Hystaspis kennen gelernt. Obgleich nach der Thronbesteigung desselben das unter seinem Vorgänger, dem Usurpator Smerdis, gegebene Verbot, Jerusalem mit Mauern zu umgeben, aufgehoben wurde, so war unter den damaligen Verhältnissen doch noch eine kräftige Einwirkung auf die neuen Ansiedler nöthig, wenn selbst der unterbrochene Tempelbau wieder angefangen und mit Eifer fortgesetzt werden sollte. Zu dieser kräftigen Einwirkung auf die Gemüther des Volkes hat Gott die beiden gleichzeitigen Propheten Haggai und Sacharja berufen. Auf die Ermahnung des Haggai, der zwei Monate vor Sacharja auftrat, begann der Tempelbau von Neuem. Da die Ausdauer hauptsächlich von einem festen Willen abhängt und eine wahre religiöse Gesinnung zur Grundlage hat, so ging das Streben des Sacharja nicht so sehr auf die Beförderung des äufseren Werkes, als auf die Erweckung und Belebung einer frommen, Gott wohlgefälligen Gesinnung. Die religiöse Gleichgültigkeit, die Lauigkeit und Schwäche und der Eigennutz machten eine geistige Umwandlung des Volkes nöthig, wenn der Tempelbau mit

verstärktem Eifer fortgesetzt werden sollte. Man kann diejenigen, auf die Sacharja einzuwirken berufen war, in eine doppelte Klasse theilen. Zu der *ersten* gehören die redlich gesinnten und wahren Gläubigen. Diese scheinen durch den scheinbaren Widerspruch der göttlichen Verheifsungen und das sichtbare Erscheinen in grofse Schwachheit und starke Anfechtungen gefallen zu sein, ob Gott wirklich den Willen habe, ihnen zu helfen. Da die Zurückgekehrten zum Theil arm und dürftig waren, und dabei von äufseren Feinden, namentlich den Samaritern, hart gedrängt wurden, und also das gehoffte Glück nicht eingetroffen war, so mochte es Manchem dieser Klasse scheinen, dafs die Sünden ihrer Väter und die ihrigen zu grofs seien, als dafs sich Gott ihrer wieder erbarmen könne. Diese Bekümmerten und Aengstlichen bedurften des Trostes. Und diesen giebt Sacharja dadurch, dafs er auf die bessere Zukunft hinweist und den noch unerfüllten Theil der früheren Weissagungen wieder aufnimmt und die Erfüllung derselben als zukünftig darstellt. Die Hauptgegenstände, welche Sacharja verkündigt, sind 1) die glückliche Vollendung des Tempelbaues, 2) die Vermehrung der neuen Colonie durch Züge der in Babylon zurückgebliebenen Exulanten, 3) die Bewahrung Judäas bei den für die Nachbarvölker verderblichen Siegen Alexanders, 4) die durch die Siege der Makkabäer zu erringende Selbstständigkeit des Volkes, 5) die Segnungen, welche der gläubige Theil desselben durch den Messias gleich bei seiner ersten Erscheinung erhalten sollte, 6) die endliche Wiederannahme des wegen seines Unglaubens an den Messias anfangs verworfenen gottlosen Theils, der Schutz und das Heil, welches Gott Israel gewähren will, wenn es denn wiederum der Kern und Mittelpunkt des Reiches Gottes geworden. — Sehen wir auf die traurige Lage der neuen Colonisten zur Zeit des Sacharja, auf das Bedürfnifs einer Stärkung von Oben und auf das lange Verlassensein der göttlichen Gesandten von Malachi bis auf Christus, so

begreift man, dafs das, was Sacharja von dem zukünftigen Heil verheifst, um so wichtiger war, je stärker die Anstöfse waren, welche dem Glauben selbst der redlich Gesinnten damals und später drohten. Es bedurfte auch diese Klasse einer Stärkung und eines festen prophetischen Wortes als Leuchte auf dem dunklen Lebenspfade.

Zu der *zweiten* Klasse gehörte eine nicht geringe Zahl Heuchler und Weltlichgesinnter. Diese hatten sich nicht aus Liebe zu Gott und seinem Heiligthum und aus Werthschätzung des Landes ihrer Väter, sondern aus zeitlichem Interesse, aus Selbstsucht und Hoffnung, an allen den Zurückgekehrten verheifsenen Gütern Theil zu nehmen, deren Eintreffen sie sogleich nach ihrer Ankunft erwarteten, zur Rückkehr bestimmen lassen. Da sie den Götzendienst aufgegeben hatten und äufserlich das Gesetz erfüllten, so glaubten sie in ihrer thörichten Selbstverblendung, und ungeachtet der bestimmten Erklärungen der älteren Propheten, welche nur dem frommen und gläubigen Theil Heil und Glück verheifsen, dafs sie ein Anrecht an die verheifsenen grofsen Güter hätten. Da sie sich in ihrer Hoffnung getäuscht fanden, so trat schon damals ihr Unglaube und ihre Heuchelei zu Tage. Um aber auch diesen noch eine Hoffnung zu lassen und einen Antrieb zur wahren Bekehrung zu geben, so schliefst er dieselben nicht ganz aus von den Segnungen Gottes; hebt aber aufs Nachdrücklichste hervor, dafs nur ihre aufrichtige Bekehrung ihnen an diesen Segnungen Antheil verschaffen könne. Um seinen Worten Nachdruck zu geben, erinnert der Prophet an die Strafgerichte, welche über diejenigen ergangen, welche der Warnungen der früheren Propheten spotteten, und droht mit neuen ebenso furchtbaren, mit einer neuen Zerstörung Jerusalems und einer neuen Zerstreuung des Volkes, nachdem es die letzte und gröfste Gnadenerweisung Gottes, die Sendung des Messias, verschmäht haben werde.

§. 3.

Eintheilung und Inhalt der Weissagungen des Sacharja.

Man kann zwei Haupttheile, aber vier durch die Zeit der Abfassung geschiedene Theile des Buches unterscheiden, von denen der zweite und der vierte wiederum durch die Verschiedenheit des Objectes und den neuen Ansatz, den die Rede nimmt, in verschiedene Unterabtheilungen zerfallen, jedoch so, dafs diese nicht nur durch die Gleichzeitigkeit der Abfassung, sondern auch durch Aehnlichkeit der Darstellungsweise und durch Beziehungen auf einander verbunden werden.

1) Kap. 1, 1—7 enthält die Antrittsrede, welche Sacharja im 8. Monate des zweiten Jahres des Darius Hystaspis hielt. 2) Kap. 1, 7 bis Kap. 6 enthält eine Reihe von acht (nach Ewald von sieben?) Visionen, welche theils wie Kap. 1—4 tröstenden und ermuthigenden, theils wie Kap. 5 drohenden Inhaltes sind und dem Propheten alle in einer Nacht am 24. des 11. Monats im zweiten Jahre der Regierung des Darius (1, 7) zu Theil wurden. Dieses ist der emblematische Theil der Sammlung, welcher die zukünftigen Schicksale des Bundesvolkes schildert. 3) Kap. 7 und 8 enthält eine Rede von didactischem und prophetischem Inhalte, welche im 4. Jahre des Darius gehalten wurde. Veranlafst wurde sie durch die bittende Frage des Volkes, ob es noch ferner den Tag der Zerstörung des Tempels als Fast- und Trauertag zu begehen, oder ob es nun bald eine so günstige Wendung seiner Schicksale zu erwarten habe, dafs das frühere Unglück dadurch vergessen gemacht werde. 4) Der zweite Haupttheil oder vierte Theil der Weissagungen des Sacharja von Kap. 9—14 mit zwei Abschnitten 9, 1 und 12, 1, in welchen sich derselbe hauptsächlich mit der Zukunft des Bundesvolkes beschäftigt, enthält ein prophetisches Gemälde der zukünftigen Schicksale desselben, im Wesent-

lichen gleichen Inhalts mit der zweiten Rede, so dafs kein Hauptpunkt in ihr hervortritt, welcher nicht auch in jener vorkommt, aber verschieden von ihr theils durch die Art und Weise der Darstellung — (wir haben hier die gewöhnliche prophetische Rede, dort eine Reihe von Visionen) — theils dadurch, dafs hier die bestimmte Beziehung auf den Tempelbau sowohl in Ermahnung als in Weissagung wegfällt. Diese Beziehung und die Stellung der Weissagung gegen Ende des Buches lassen uns mit Grund schliefsen, dafs sie erst nach Vollendung des Tempelbaues, also auf jeden Fall nach dem 6. Jahre des Darius abgefafst sei. Hieraus erklärt sich denn auch der Mangel der Zeitangabe. Bei den drei vorhergehenden Reden ist sie von Wichtigkeit, bei der ersten, weil dadurch der terminus a quo der Wirksamkeit des Propheten bestimmt wurde, den selbst Propheten anmerken, die sonst keine Zeitangabe beizufügen pflegen, vgl. Jesaia Kap. 6, bei der zweiten, weil sie die schon wenige Jahre darauf erfüllte Verheifsung der glücklichen Vollendung des Tempelbaues durch Serubabel enthält, bei der dritten, weil die Anfrage des Volkes durch bestimmte, im 4. Jahre des Darius vorhandene Umstände veranlafst wurde. Bei der 4. Rede dagegen, die sich, da das in der 2. als nächste Zukunft Angekündigte schon Vergangenheit geworden, nur auf Begebenheiten der fernen Zukunft bezieht, treten die temporellen und localen Verhältnisse der Gegenwart zurück, und genügte es vollkommen, nur im Allgemeinen das Zeitalter des Propheten zu wissen, was durch die früheren Angaben schon erreicht war.

Vergleicht man den zweiten Theil der Weissagung Kap. 9—14 mit dem ersten Theile, so läfst sich eine Uebereinstimmung nicht verkennen. Kap. 1—4 entsprechen Kap. 9 und 10, indem beide die Segnungen schildern, welche dem gläubigen Theile des Bundesvolkes bis zur Erscheinung des Messias, vorzugsweise aber durch dieselbe zu Theil werden sollen. Kap. 5 entspricht dem Kap. 11,

denn beide schildern die Gerichte, welche über den ungläubigen Theil des Bundesvolkes ergehen sollen, nachdem es durch die Verwerfung des Messias seine Gottlosigkeit deutlich an den Tag gelegt hat. Kap. 6, 1—8 schildert mit wenigen Worten, was Kap. 12, 1 bis 13, 6 und in Kap. 14 weiter ausgeführt wird. Gott wird Israel schützen und die gottlosen Feinde, nachdem es wieder Volk Gottes geworden, strafen. Es spricht demnach auch dieser Parallelismus für die Abfassung aller Weissagungen von demselben Verfasser.

§. 4.

Messianische Stellen.

Die *messianischen* Stellen finden sich Sach. 3, 7 ff. und 6, 12 ff. und Kap. 8, worin das Glück und Heil der messianischen Zeit wie bei den älteren Propheten geschildert wird. In der vierten Rede gehören zu den messianischen Stellen 9, 9 ff., vgl. Matth. 21, 4. — 11, 12 ff., vgl. Matth. 27, 9. — 12, 10 ff., vgl. Joh. 19, 37. — 13, 1—7, vgl. Matth. 28, 31. — 14, 1 ff.

Unser Prophet gehört zu denjenigen Propheten, deren Weissagungen an mehreren Stellen grofse Schwierigkeiten darbieten. Namentlich ist die Symbol- und Bildersprache und das nicht selten Abgerissene der Sprache zum Theil bei ihm gröfser, als bei den übrigen Propheten. Abarbanel bemerkt zu Dan. Kap. 11 : „vaticinia Zachariae usque adeo sunt abscondita, ut omnes interpretes, quantumvis periti manus suas in explicationibus suis non invenerint (Ps. 76, 6)“. Und Jarchi : „prophetia Zachariae valde abstrusa est; sunt enim in illa visiones somniis similes, in quibus opus est interpretatione. Et nos non poterimus assequi veram eius interpretationem, donec venerit doctor iustitiae“ (der Messias, aus Joel 2, 23).

Der Hauptgrund, warum jene Ausleger von einer so grofsen Dunkelheit des Sacharja reden, ist offenbar ein subjectiver. Die Juden haben sich eine Idee von dem

Messias gebildet, zu welcher die von Sacharja gegebene nicht paſst : Da Sacharja von der Niedrigkeit und dem Tode des Messias und von seiner Verwerfung durch den gröſsten Theil des Bundesvolkes und von dem deshalb über diesen verhängten Strafgerichte spricht, diese Punkte aber nicht mit ihrer Idee vom Messias vereinbar waren, so muſste der hierüber handelnde Theil der Weissagung ihnen dunkel sein und zu groſsen Miſsverständnissen führen. Dadurch, daſs sie sich einen Messias nach ihren Gelüsten gebildet hatten, hatten sie sich das Verständniſs ganz erschwert. Es unterliegt keinem Zweifel, daſs bei den neueren rationalistischen Auslegern derselbe subjective Grund der Dunkelheit vorhanden ist, wie bei den Juden. Diese streben wie die Juden dahin, eine genaue Uebereinstimmung der Weissagung mit der Erfüllung zu bestreiten und zu zeigen, daſs das Bundesvolk gar keinen niedrigen, leidenden und sterbenden Messias erwartet habe; weshalb unser Prophet auch nicht von einem solchen weissagen könne. Sie begreifen, daſs eine menschliche Vorahnung und natürliche Divination nicht auf einen leidenden führen konnten. Bei den neueren rationalistischen Auslegern liegt noch ein zweiter Grund in ihrem Begriffe von Prophetenthum. Nach ihrer Ansicht sind die Weissagungen über die Zukunft nur Wünsche, Hoffnungen, patriotische Ideen und natürliche Divinationen, wobei die Zukunft aus der Gegenwart und Vergangenheit geschlossen oder geahnet wird. Es findet deshalb de Wette in dem letzten Theil der Weissagungen einen schwärmerischen Inhalt, welcher aller historischen Erklärung spotte. Ganz anders spricht Vitringa proll. p. 60 : „nec tamen obscuritas studiosum veri absterret ab investigatione genuini sensus prophetiae, dum certo constat, subesse ei sensum reconditum rerum praestantissimarum, quas quilibet non incuriosus veri scire velit si liceat“. — Die Erklärung des Sacharja wird durch den doppelten Umstand erleichtert, daſs 1) eine sorgfältige Vergleichung der Parallelstellen auf

unseren Propheten, der sich öfters an die früheren anlehnt, ein grofses Licht verbreitet. Hierzu kommt 2) dafs bei dem nach dem Exil lebenden Sacharja die Weissagung bei Weitem nicht einen so grofsen Kreis von Begebenheiten umfafst, als bei den früheren. Das Dunkel, welches z. B. im zweiten Theile des Jesaia Kap. 40—66 und bei Jeremia und Ezechiel dadurch entstand, dafs die ganze Reihe der Segnungen der Zukunft, namentlich die Befreiung aus dem Exile und die messianische Zeit, sich in der Gegenwart in einer Anschauung darstellte, ist bei unserem Propheten, da er in der Mitte zwischen dem einen und dem anderen steht, gröfstentheils geschwunden.

Sacharja, von welchem Umbreit sagt, dafs er vorzugsweise Seher und Symboliker sei, hat grofse Verwandtschaft mit Ezechiel, dessen Weissagungen er wie die des Jeremia fleifsig gelesen hat. Sacharja unterscheidet sich aber dadurch von Ezechiel, dafs in den Visionen des ersteren dramatisches Leben herrscht, und dafs er wie Daniel mit Engeln verkehrt. Der Engel des Bundes, der Fürbitte für sein Volk einlegt, und im Namen Jehovas sein Wort offenbart, begleitet ihn beständig und steht ihm erklärend zur Seite.

§. 5.

Ueber die Echtheit des zweiten Theiles des Propheten Sacharja, Kap. 9—14.

Befragen wir das jüdische und christliche Alterthum über die Echtheit der im Buche des Propheten Sacharja vorkommenden Weissagungen, so erhalten wir die Antwort, dafs sowohl Juden als Christen das ganze Buch bis ins 17. Jahrhundert für echt gehalten haben. Der Erste, welcher einen Theil des Buches dem Sacharja absprach, ist der Engländer Jos. Mede, welcher in seiner Schrift: Fragmenta sacra ad Matth. 27, 9, Lond. 1653, Compl. works, Lond. 1672, fol., p. 786—834 zu zeigen suchte, dafs

der Prophet Jeremia der Verfasser von Kap. 9—11 sei, weil Matthäus 27, 9 die Stelle Sach. 11, 12 diesem Propheten zuschreibe. Da Mede diesen Hauptgrund noch durch einige andere Gründe zu unterstützen suchte, so fand er bei Jos. Bridge (epist. ad Lightfoot in Lightfoot oper. posth., Lond. 1690, fol., p. 200) Beistimmung. Hammond (works, Lond. 1681, fol., Annotat. ad Hebr. 8, 9) erklärte Kap. 10. 11 und 12 für ein Product des Jeremia, und Rich. Kidder (the demonstration of the Messias, Lond. 1700. 8. 2 vol.) und Whiston (essay towards restoring the true text of the old Test., Lond. 1722, Propos. III, p. 93) schrieben den ganzen zweiten Theil Jeremia zu. Dagegen erklärte William Newcome, Bischof von Waterfort (an attempt towards an improved Version, a metrical arrangement and an explication of the XII minor Prophets, Lond. 1785. 4 [ad Zach. IX, 1 sqq.]), Kap. 9—11 für eine ältere Weissagung, und schrieb nur Kap. 12—14 dem Propheten Jeremia zu. Siehe die Literatur bei Bertholdt, Einl. IV, S. 1707 f. und Köster, meletem. critt. p. 10 sqq. — Der erste, welcher in Deutschland die Echtheit jener Kapitel bestritt, ist B. G. Flügge, der in der anonym herausgegebenen Schrift : „die Weissagungen, welche den Schriften des Zacharja beigebogen sind", Hamb. 1788, seine Ansicht zu begründen suchte. Demselben sind gefolgt J. Dav. Michaelis, neue orient. und exeg. Bibl., Bd. I, S. 128, G. F. Seiler, Bauer, Einleit. ins A. T., 3. Aufl., S. 510, Corrodi (Bel. des Bibelcanons, Bd. I, S. 107), Bertholdt, de Wette (Einleit., 1.—3. Ausg.), Forberg (Comment. in Zach.), Rosenmüller, Maurer, Hitzig (theol. Studien und Krit. 1830, S. 25 ff. und im Commentar zu den kleinen Propheten), Knobel (Prophetismus, Bd. II, S. 166 ff. 280 ff.), Ewald (Proph., Bd. I, S. 308 ff.), E. Meier, S. 495 ff., Bleek (theol. Stud. und Krit. 1852, Bd. II, S. 247 ff.) und E. Fr. Jul. v. Ortenberg. Diese und andere Gelehrte sind aber

über den Ursprung der bezeichneten Kapitel so wenig einig, dafs z. B. Forbiger, Rosenm. und Hitzig sie einem aus der Zeit Ussias, Flügge, Seiler, Joh. Dav. Michaelis, Bauer einem Propheten einer Zeit ohne nähere Bestimmung der Entstehung zuschreiben, dagegen Corrodi, Eichhorn, Paulus, Gramberg denselben lange nach dem babylonischen Exile, theils in die Zeiten Alexanders, theils in die makkabäische Periode setzen, die meisten übrigen Kritiker Kap. 9—11 aber in die Zeit des Achas, wohin nach Ewald (in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes I, 3, S. 330) noch Kap. 13, 7—9 gehört, und Kap. 12—14 auch Josia, jedoch noch vor dem Exil. Nach Bertholdt sollen Kap. 9—11 dem Sacharja, einem Zeitgenossen des Jesaia (8, 2), dagegen Kap. 12—14 der Zeit vor dem Exile angehören. v. Ortenberg setzt in der §. 7 angeführten Schrift die Abfassung von Kap. 9, 1 bis 11, 7 und 13, 7—9 in die Zeit der Könige Ussia, Jotham und Achas bald nach Joel und 12, 1 bis 13, 6 und 14, 1—21 in die Zeit 600 vor Chr. Diesen zahlreichen Gegnern gegenüber haben jedoch mehrere Gelehrte den alten Glauben an die Echtheit in Schutz genommen und denselben mit Gründen vertheidigt. Dahin gehören Carpzov, critica sacra V. T. Lips. 1728, Vol. III, p. 808, Backhaus, Integrität der prophetischen Schriften, Halle 1796, S. 337 ff., Jahn, Einl. II, S. 675 ff., Rosenmüller, Schol. (ad Zach. IX, 1), F. B. Köster, Meletemata critica et exegetica in Zachariae prophetae partem posteriorem, Cap. IX—XIV, Goettingae 1828, Hengstenberg, Beiträge zur Einleitung ins A. T., Bd. I, S. 361 und Christologie III, 1, S. 389, Burger, études, p. 118 sqq., Fr. W. C. Umbreit, praktischer Commentar über die kleinen Propheten, Th. II, S. 452, Herbst, Einleit. II, 2, S. 163 f., Hävernick, Einl. II, 2, S. 408, Keil, Lehrb. der historisch-kritischen Einleitung in die canonischen Schriften des A. T., Frankf. 1853, §. 105, S. 359 f., Pet. Schegg, die kleinen Propheten, Bd. II, S. 273 ff., §. 3,

Fr. H. Reusch, Lehrbuch der Einleitung in das A. T., Freiburg 1859, §. 54, und endlich auch de Wette in der vierten, fünften und sechsten (1845) Auflage der Einleitung, während er in den drei früheren die Echtheit verworfen hatte.

Nachdem früher das Citat des Matthäus als Anlafs gedient hatte, dem Sacharja die letzten Kapitel abzusprechen, haben die neueren in denselben geschichtliche Beziehungen und eine Verschiedenheit der Sprache und der Darstellung gefunden, welche für einen anderen Verfasser als Sacharja sprechen sollen. Dafs aus der Stelle des Matthäus kein Beweis entnommen werden kann, dafs Jeremia der Verfasser von Sach. 9—14 sei, haben wir im Commentar zu Sach. 11, 12 dargethan. Da Matthäus auch auf Jerem. 32, 7—9 hinweiset und die Stelle bei Sacharja sich auf jene bezieht, so war die Erwähnung des Sacharja unnöthig. Die Beziehungen auf frühere Verhältnisse erklären sich aus dem Umstande, dafs spätere Propheten, namentlich Sacharja, frühere Ereignisse und Personen als Substrate und Bilder zukünftiger Ereignisse und Personen gebrauchen. Die bekannte Vergangenheit diente ihnen dazu, das Zukünftige darzustellen. Es konnte daher Sach. 9, 10. 13; 10, 6 von Jerusalem oder Juda, und Ephraim oder Joseph, wie zur Zeit der beiden Reiche sprechen und sie einander entgegensetzen. Sacharja konnte auch lange nach dem Untergange beider Reiche diese nennen, weil schon frühere Propheten eine zukünftige Vereinigung aller Stämme verheifsen hatten. So mufste auch Sach. 10, 6 das Haus Josephs von dem Hause Juda unterscheiden, wenn er angeben wollte, dafs die 10 Stämme durch Juda gerettet werden und Wohnungen erhalten. Zur Zeit der Rückkehr aus dem Exil hat diese Vereinigung nur im geringen Mafse stattgefunden und steht noch zu erwarten. — Wenn Sach. 10, 10 von Assur und Aegypten die Rede ist, so dienen diese früheren Feinde Israels nur als bildliche Bezeichnung seiner Feinde, wie dieses auch öfters von den Edomitern der Fall ist. Diese Unterscheidung von Juda

und Israel findet sich auch im ersten Theile 8, 13. — Aus Kap. 10, 7 ff. geht deutlich hervor, dafs die 10 Stämme Israels noch nicht aus dem Exile zurückgekehrt waren, denn Jehova will sie herrufen, versammeln aus den Völkern, unter welchen sie zerstreut sind; er will sie führen aus dem Lande Aegypten und aus Assyrien sammeln, sie ins Land Gilead und zum Libanon führen und sie so mehren, dafs ihnen das Land zu beschränkt ist. So konnte Sacharja weissagen, weil zu seiner Zeit nur wenige aus den entfernten Ländern nach Palästina zurückgekehrt waren. — Wenn nach 10, 6 Jehova Juda stärken und mit dem Hause Josephs in seine Wohnungen einsetzen will, so erklärt sich dieses daraus, dafs zur Zeit des Sacharja noch der gröfste Theil Juda aufser Palästina lebte. Wenn Sach. 10, 2; 13, 2—6 von Götzen und falschen Propheten die Rede ist, so kann daraus nicht auf einen Propheten einer früheren Zeit, wo ein grofser Theil des Bundesvolkes dem Götzendienst ergeben war und falschen Propheten folgte, geschlossen werden. Denn Sacharja straft nicht den Götzendienst und die Wahrsagereien seiner Zeit, sondern will nur sagen, dafs in der glücklichen Zukunft, wo Israel mit Juda wieder verbunden und ein Volk sein werde, jene Thorheiten nicht mehr herrschen werden, indem das ganze Volk dann den einen wahren Gott verehren werde. Der Prophet hat hier offenbar die messianischen Zeiten im Auge, wo das ganze Volk auch nach den Aussprüchen anderer Propheten sich zum Messias wenden und in sein Reich eintreten wird. Hiermit steht auch in Verbindung, wenn der Prophet Kap. 1, 1—6; 7, 7—14 warnt, nicht die Sünden ihrer Voreltern nachzuahmen, und nach Kap. 2, 15; 8, 20—23 die standhafte Verehrung Gottes und die Bekehrung der Heiden voraussetzt. Wenn einige Gelehrte aus dem Umstande, dafs der Prophet entfernte Begebenheiten vorherverkündigt, auf einen Verfasser nach den Zeiten des Sacharja schliefsen, so kann dieser Grund nur bei denjenigen Geltung haben, welche in den Weissagungen keine

göttlichen Belehrungen, sondern nur Wünsche, Hoffnungen, natürliche Divinationen und patriotische Ideen annehmen. Uebrigens verbietet auch schon die Beschaffenheit der Sprache, Schreibart und Poesie ein jüngeres Zeitalter anzunehmen. Eine deutliche Weissagung findet sich übrigens über diesen Gegenstand schon Kap. 6, 9—15. — Wenn ferner einige Gelehrte aus dem Umstande, dafs die acht ersten Kapitel in Prosa, die letzteren poetisch geschrieben sind, einen Beweis entnehmen, dafs beide Theile von verschiedenen Verfassern sein müssen, so kann auch hieraus nicht auf verschiedene Verfasser geschlossen werden, da auch bei Hosea Kap. 1 und 3, Jesaia Kap. 36—39 prosaische Stücke vorkommen, wie sich auch bei Job Kap. 1—2; 42, 7—17 und in den Büchern Moses mehrere poetische Stücke finden. — Dafs der erste Theil in prosaischer Schreibart abgefafst ist, liegt darin, dafs Sacharja in demselben gröfstentheils Gesichte und Symbole erzählt, wie ähnlich Jes. 6, 1 ff., dagegen im zweiten Theile eine entfernte Zukunft schildert und der Geist des Propheten durch die herrlichen Aussichten poetisch gehoben war. Dafs die Gegenstände der Schilderung, sowie die Zeit und Umstände einen Einfluſs auf die Darstellung haben, beweiset der zweite Theil des Jesaia Kap. 40—66, verglichen mit dem ersten Theile. Der ganze Gesichtskreis des Propheten ist im zweiten Theile ein anderer, als im ersten. — Wenn man endlich behauptet, dafs der Vortrag für das Zeitalter des Sacharja zu gut sei, und deshalb auf eine frühere Zeit hinweise, so ist zu erwiedern, dafs dieser Schluſs schon deswegen unzulässig sei, weil auch ein späterer Schriftsteller, der mit den älteren Schriften ganz vertraut ist und dieselben fleifsig gelesen hat, diesen nachahmen kann. Dasselbe gilt von dem letzten der kleinen Propheten, Malachi. Dafs Sacharja mit den älteren Propheten ganz vertraut war und dieselben fleifsig gelesen hatte, beweisen Kap. 7, 7—14, vgl. mit Jes. 58, 1—14; Jer. 14, 12; Mich. 6, 8. Sacharja hat daher mit den älteren Propheten

Vieles gemein und gebraucht oft dieselben Ausdrücke, wie aus der Vergleichung von Sach. 2, 15 mit Jes. 14, 1; 56, 6; Sach. 2, 10—11 mit Jes. 52, 11; Sach. 2, 14 mit Jes. 12, 7; Sach. 14, 8—10 mit Ezech. 47, 1—12; Sach. 12, 1 mit Jes. 44, 24; 51, 13; Sach. 11, 4—17 mit Ezech. 34, 1—6; Sach. 13, 8—9 mit Ezech. 5, 1—4; Sach. 9, 2—3 mit Ezech. 28, 4. 5; Sach. 1, 12 mit Jer. 25, 11—12; 29, 10; Sach. 3, 7 mit Dan. 3, 25; 4, 34 hervorgeht.

Für die Echtheit des zweiten Theiles, also für die Abfassung desselben von dem Propheten Sacharja, sprechen aber mehrere Gründe.

1) Ein Hauptgrund liegt in der Verbindung des zweiten Theiles mit dem ersten. Gehörten die Kap. 9—14 einem viel älteren Propheten an, so begreift man nicht, warum der Verfasser dieser in mancher Hinsicht wichtigen Aussprüche unbekannt geblieben, und warum sie einem weit jüngeren Propheten zugeschrieben worden sind. Wäre nicht Sacharja als der Verfasser bekannt gewesen, so würde man schwerlich auf denselben als Verfasser des zweiten Theiles verfallen sein, da dieser in poetischer Sprache, dagegen jener in Prosa abgefafst worden ist. — Der Sammler oder die Sammler des palästinischen Canons hätten, da der Schlufs desselben nicht weit von Sacharja entfernt sein kann, sicher nicht einen so bedeutenden und wichtigen Theil einem ihnen näher bekannten Propheten zuschreiben können. Sind doch die Namen der übrigen 11 kleinen Propheten und selbst der Verfasser eines einzigen Kapitels, Obadia, erhalten. Den Sammlern des Canons, die nach der Rückkehr aus dem Exil sicher nur dasjenige in den Canon aufnahmen, dessen Verfasser sie kannten, darf man nach unserer Ueberzeugung nicht eine solche Sorglosigkeit und Untreue zuschreiben, wie sie angenommen werden müssen, wenn sie so wichtige Weissagungen, als die letzten Kapitel des Sacharja enthalten, einem Propheten zugeschrieben hätten, dem sie nicht angehören. — Man mufs an dem traditionellen Glauben um so mehr festhalten, als

die inneren Gründe, welche man gegen die Echtheit angeführt hat, insgesammt ohne Beweiskraft sind.

2) Dafs die Kap. 9—14 nach dem Exile geschrieben worden sind, geht auch daraus hervor, dafs in denselben Hinweisungen auf frühere Propheten vorkommen. So weisen zurück 10, 3 auf Ezech. 34, 17. — 13, 8. 9 auf Ezech. 5, 1—4. 12. — 13, 9 auf Hos. 2, 25. — 14, 8 auf Joel 4, 18. — 9, 12 auf Jes. 40, 2. — 14, 16 auf Jes. 66, 23. — 9, 10 auf Mich. 5, 9. — 9, 5 auf Zeph. 2, 4. Man vgl. noch 11, 4—17 mit Ezech. 34, 1—6. — 9, 2—3 mit Ezech. 28, 4. 5. — 1, 12 mit Jer. 25, 11. 12; 29, 10. — 2, 14 mit Jes. 12, 7. — 3, 7 mit Dan. 3, 25. — 2, 15 mit Jes. 14, 1; 56, 6. — 2, 10—11 mit Jes. 52, 11. — 12, 1 mit Jes. 44, 24; 51, 13.

3) Für denselben Verfasser von Kap. 1—8 und 9—14 spricht auch der Umstand, dafs in den Weissagungen des zweiten Theiles sich Mehreres findet, dessen der Verfasser im ersten Theile Erwähnung gethan hat. Zu diesen Begebenheiten gehören : die Bestrafung der Feinde Judas, die Gründung eines neuen herrlichen Gotteshauses, die Bekehrung der Heiden zu Jehova, dem einen wahren Gott, die Tilgung der Sündenschuld und Heiligkeit des Bundesvolkes, grofses allgemeines Glück und Ueberflufs und schwere Leiden vor der Erscheinung des Messias. Ereignisse ferner Zeiten verkündet der Prophet, wenn auch nur kurz, im ersten Theile. So sollen nach 1, 14. 15; 6, 8 die Völker, welche über Juda Unglück gebracht haben, von Jehova gezüchtigt werden. Im zweiten Theile sind diese Völker namentlich angeführt und wird ihre Strafe beschrieben (9, 1—6). Nach 3, 8; 6, 12. 13 soll ein herrlicher Priesterkönig erscheinen, denselben verkündet er aber ausführlicher 9, 9—17. — Nach 2, 15 sollen viele Völker zu jener Zeit sich zu Jehova bekehren und sein Volk werden, und nach 6, 15 sollen Entfernte kommen und am Tempel Jehovas bauen, vgl. 8, 22; dasselbe wird auch 14, 16. 17 geweissagt. — Kap. 8, 7. 8 verkündigt der Prophet die Befrei-

ung und Rückkehr der Gefangenen Israels, wie 9, 11. 12. 16; 10, 8—12. Nach Kap. 3 und 5, 1—11 in drei Gesichten und Kap. 8, 3 die Entsündigung und Heiligung Israels, wie Kap. 13, 1—6. Kap. 1, 17; 3, 10; 8, 4. 11—16 verheifst der Prophet allgemeines Glück, Ueberfluſs, Ruhe und Frieden, wie 14, 7—11. Im ersten Theile 1, 16. 17; 2, 6. 8. 16; 3, 2; 8, 3—5. 8 beziehen sich die Verheifsungen hauptsächlich auf Jerusalem, wie im zweiten Theile 9, 8—11; 12, 2. 3. 5. 6. 8. 9; 13, 1; 14, 8. 10—12. 16. 21. Der Grund liegt in der hohen Bedeutsamkeit Jerusalems, weil dessen Bewohner hauptsächlich der Erwähnungen und Verheifsungen zur Zeit des Propheten und nach ihm bedurften. Auf die früheren Propheten weiset wie im zweiten Theile der Prophet auch Kap. 1, 4; 7, 7 hin. Es findet sich also in beiden Theilen eine grofse Gleichartigkeit und Verwandtschaft des Inhaltes. Da der Prophet die nahe und ferne Zukunft verbindet und den raschen Fortgang des Tempels, wie die baldige Ankunft des Messias mit den treuen Jehovaverehrern sehnlichst wünschte, so erscheinen uns seine Weissagungen den beiden Theilen der Zeitverhältnisse und dem Zustande des Volkes ganz angemessen.

4) Auch der Sprachcharakter des zweiten Theiles ist der Zeit des Sacharja angemessen. Es finden sich in der Sprache einige Nachlässigkeiten und Härten in der Construction. Dahin gehören עֵין אָדָם *das Auge der Menschen* (9, 1), נִשְׁאַר לֵאלֹהֵינוּ *übrig bleibt er unserem Gott* (9, 7), אֲסִירֵי הַתִּקְוָה *Gefangene der Hoffnung* (9, 12), רַבּוּ כְּמוֹ רָבוּ *sie mehren sich wie sie sich gemehrt* (10, 8), אֶדֶר הַיְקָר אֲשֶׁר יָקַרְתִּי *(wirf) den herrlichen Werth, dessen ich bin werth geachtet* (11, 13), כִּי שְׁנַיִם *zwei Theile*, eigentl. *Mundportion Zweier* (13, 8). Für die nachexilische Zeit sprechen auch die Schreibung des 6 mal vorkommenden Namens דָּוִיד mit י für דָּוִד, מִצָּבָה statt מִצָּבָא wie mehrere Codd. lesen (9, 8), רָאמָה statt רָמָה (14, 10), הֶעֱבִיר in der Bedeutung *wegschaffen, entfernen* (13, 2), in welcher Bedeutung es sich auch Esth. 8, 2. 3; 2 Chron. 15, 8; 35, 23 findet.

פִּנָּה, syr. ܙܘܝܬܐ, arab. زَاوِيَة *Ecke, Ecksäulen,* nur hier und in dem späten Psalm 144, 12.

Was die katholischen Ausleger betrifft, so sind sie, so viel uns bekannt ist, insgesammt der Meinung, daſs das ganze unter dem Namen Sacharja vorkommende Buch echt sei. Auch hält Umbreit, praktischer Commentar über die kleinen Propheten, Hamburg 1846, das ganze Buch für echt und die dagegen vorgebrachten Gründe werden schon von Köster und Hengstenb. genügend widerlegt.

Was endlich die Behauptung einiger neuerer Ausleger, wie Ewald, Bleek, Hitzig u. A. betrifft, welche Kap. 11—14 zwei verschiedenen Verfassern zuschreiben, indem sie behaupten, daſs Kap. 9—11, nach Ewald auch Kap. 13, 7—9 einen anderen Verfasser als Kap. 12—14 haben, so müssen wir gestehen, daſs die dafür angeführten Gründe ohne Beweiskraft sind und schon in dem Gesagten eine Widerlegung finden. Für die Einheit des Verfassers dieser Kapitel sprechen namentlich die engen Beziehungen, die Verwandtschaft beider Theile und mit älteren Weissagungungen. Für die Zusammengehörigkeit sprechen die Aufschrift 11, 1 und 12, 1 und die gegenseitigen Beziehungen von 11, 17 und 13, 7; 9, 15 und 12, 8; 9, 7 und 13, 1; 10, 2 und 13, 3; 9, 14 und 14, 3; 9, 7 und 14, 16, und in sprachlicher Hinsicht אַלּוּף, 9, 7; 12, 5. 6; נָגִיד 9, 15; 12, 8. Vgl. 10, 5 mit 12, 4; 10, 7 mit 12, 8; 10, 1 mit 14, 17 u. a.

§. 6.

Schreibart und Sprache.

Die Schreibart des Sacharja ist in den Erzählungen prosaisch und ohne Schwung, im Kap. 7 und 8, wo keine Gesichte und Symbole sich finden, hebt sie sich. Die Bilder sind aber nicht so kühn und groſs, als bei Daniel.

Im zweiten prophetischen Theile Kap. 9—14 ist die Schreibart poetisch, jedoch ohne erhabenen Schwung. Die von Sacharja gebrauchten Bilder sind zum Theil neu, z. B. 9, 13; 10, 3.

Die Sprache chaldäisirt nur an wenigen Stellen und bietet öfters Härten dar, wie 1, 7—8; 5, 11; 9, 1. 9; 12, 6; vgl. 2, 12; 7, 2—3; 8, 12. 16; 9, 8.

§. 7.

Besondere literarische Hülfsmittel.

Da wir bereits im ersten Bande des „Commentars über die messianischen Weissagungen bei den grofsen und kleinen Propheten §. 11“ diejenigen Väter und Ausleger, welche Commentare über alle prophetischen Schriften des A. T., oder doch über die kleinen Propheten geschrieben haben, und im zweiten Bande unserer „Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes“, die wichtigeren älteren und neueren Schriftsteller, welche die sämmtlichen oder einzelnen messianischen Verheifsungen und Weissagungen mehr oder weniger ausführlich in besonderen Schriften erklären, angeführt, und über die Beschaffenheit und den Werth mehrerer der wichtigsten uns kurz ausgesprochen haben, so verweisen wir auf jene beiden Stellen. Wir übergehen daher hier auch die Commentare des heiligen Hieronymus, Theodoret, Ephräm, des Syrers, Cyrillus von Alexandrien. Ueber Cyrillus bemerken wir nur, dafs sein Commentar über Sacharja wie über die übrigen kleinen Propheten ungeachtet der zahlreichen allegorischen Erklärungen über die LXX doch manche feine Bemerkungen enthält.

Der Prophet Zacharias ausgelegt durch Dr. Mart. Luther. Wittenb. 1528, und öfters abgedruckt in dessen Werken.

Phil. Melanchthonis commentarius in prophetam Zachariam. Wittenb. 1553.

Didaci de Hunica, comment. in Zach. prophetam, quibus tres eius editiones vulgata latina, ebraica et graeca, solerter explicantur, et praecepta vitae cum virtute colendae, literaliter deducuntur, Salmanticae 1577. fol.

Jo. Jac. Grynei comment. in Zachariam. Genev. 1581. 4.

Hieron. Osorii commentarius in Zachariam. Colon. 1584. 8. Wiederabgedruckt in dessen in 4 Foliobänden zu Rom 1592 erschienenen Werken.

Casp. Sanctii comment. in Zachar. Lugd. 1616. 4.

An exposition on the prophecy of Zacharia by Will. Pempley, London 1629. 4., und in dessen 1635 zu London in fol. erschienenen Werken.

Jo. H. Ursini, comment. in proph. Zachar. Fref. 1652. 8.

Cornelii de Hasse Analysis prophetiae Zachariae. Bremae 1689. 8.

Jo. Biermann, de prophetie van Zacharias, Utrecht 1699, und wiederum 1716. 4. Deutsch von Emanuel Meier unter dem Titel: „Weissagung des Propheten Zachariae, fleifsiglich zertheilet, gründlich erläutert, und zur Betrachtung zugeeignet", Basel 1710. 4.

Herm. Gerbade, Zions Vertroosting opgeslooten in de prophetie van Zacharias, Leyden 1702. 4.

Der Prophet Zacharias kurz und deutlich erklärt von Friedrich Ernst Meifs, Leipz. 1706. 8.

Samuel. Bohlii Analysis et exegesis prophetae Zachariae, Rostochii 1711. 8. Diese von Bohl angefangene Erklärung hat Zach. Grapius fortgesetzt und vollendet.

Samuel. Boekholt, de prophet Zacharias verklaart, Amsterd. 1718. 4.

Ruardi Andala, dissertationes in praecipua Zachariae dicta, Franekerae 1720. 4.

Camp. Vitringa, commentarii ad librum prophetiarum Zachariae quae supersunt, Leovardiae 1734. 4. Die Vollendung wurde durch den Tod dieses gelehrten und gründlichen Auslegers unterbrochen; weshalb Herm. Venema dessen Prolegomena und den Commentar über Kap. 1 und 2 und die meditatio in visum de candelabro aureo herausgegeben hat.

Die dem Propheten Zacharia durch den in ihm redenden Engel des Herrn gezeigte Gesichte und Predigten, in einer ununterbrochenen an einander hängenden prophetischen Kette zergliedert, erklärt, in ihrer Erfüllung angewiesen, auch mit nöthiger Zueignung und Anwendung

aufs Gewissen versehen, von Joh. Dan. Mann, Bremen 1734. 4. Die Erklärung erstreckt sich nur auf die sechs ersten Kapitel.

Das ganze Schicksal des aus Babel vormals zum Theil herausgehenden, zum Theil aber daselbst zurückbleibenden jüdischen Volks bis auf die Ankunft ihres Messias und die Gründung seines geistlichen Reiches unter allen Völkern von der göttlichen Allwissenheit durch den Propheten Zacharias, aufs neue übersetzt, umschrieben, und mit Anmerkungen begleitet von Joach. Oporin, Götting. 1747. 4.

Uebersetzung des Propheten Zacharias, mit Anmerkungen von J. A. Trinius, Quedlinb. 1780. 8.

Bened. Gilb. Flügge : Die Weissagungen, welche bei den Schriften des Propheten Zacharias beigebogen sind, übersetzt und kritisch erläutert, nebst einigen Abhandlungen, Hamb. 1784. 4. Die Ansichten, welche J. D. Michaelis in seiner orientalischen Bibliothek zu bestreiten sucht, hat Flügge vertheidigt in der Schrift : „Beiträge zur orientalischen und exegetischen Bibliothek des Herrn Hofrath Michaelis", Hamb. 1787. 8.

H. Venemae sermones acad. vice commentarii in I. Zach., Leov. 1787. 4.

Koester, Meletemata crit. et exeget. in Zachar. part. poster. c. IX—XIV, Gott. 1818.

Ed. Forberg, comment. crit. et exeg. in Zachar. vatic. part. poster. Part. I, Coburg. 1824. 4.

J. D. Fr. Burger, études exeg. et crit. sur le proph. Zachar., Strafsb. 1841. 4.

M. Baumgarten, die Nachtgesichte Sacharja's, Braunschw. 1854.

E. W. Hengstenberg, Christologie des alten Testamentes, zweiten Theiles, erste Abtheilung — enthaltend *Sacharjah*, Berlin 1832, S. 9—400, 2. Ausg., das. 1856, S. 243—581. Dessen Commentar über die messianischen Stellen unseres Propheten gehört zu den besseren Schriften, welche diese Stellen erklärt haben. Vgl. dessen Beiträge zur Einleitung in das A. T., Bd. I, S. 361 ff., wo er die Integrität des Sacharjah erweist.

Em. Fr. Jul. v. Ortenberg, die Bestandtheile des Buches Sacharja, kritisch untersucht und chronologisch bestimmt, Goth. 1859, IV und 87 Seiten. Nach Ewald, Gött. Gelehrten Anz. 37. St., 1861, S. 1447 f. enthält diese Schrift willkürliche Verbesserungen und giebt eine in Leichtsinn ausartende Freiheit zu erkennen.

Wilh. Neumann, die Weissagungen des Sacharjah ausgelegt, Stuttgart 1860. Bei allem lobenswerthen Streben und bei manchen

guten Gedanken fehlt dieser Auslegung doch eine gleichmäfsige Klarheit, Nüchternheit, Selbstbeherrschung und Präcision.

Aug. Köhler, die nachexilischen Propheten. Zweite Abtheilung. Der Weissagungen Sacharja's erste Hälfte, Kap. 1—8. Erlangen 1861.

Schlier, die zwölf kleinen Propheten. Stuttgart 1861.

Sach. 3, 8—10.

Da die Weissagungen des Sacharja wie die der früheren Propheten den ganzen Complexus des zukünftigen göttlichen Heils und der göttlichen Gerichte umfassen, so darf man manches Zukünftige oft nicht auf einen kurzen Zeitmoment oder eine einzelne Begebenheit beschränken. Wie dasjenige, was Sacharja über Babylon und die übrigen Feinde des Reiches Gottes vorherverkündigt, erst nach und nach durch ihre gänzliche Vernichtung seine Erfüllung erhalten, so hat auch dasjenige, was der Prophet von der erneuerten Gnade Gottes gegen sein Volk verkündigt, erst in der Sendung des Messias seinen Endpunkt erreicht. Die Anfänge der Erfüllung in der nächsten Zukunft waren dem Volke eine Bürgschaft, dafs auch die vollkommene Erfüllung eintreten werde. So hat man die Worte Jehovas 1, 16. 17 : „ich kehre mich zu Jerusalem mit Erbarmen; mein Haus soll darin gebaut werden, spricht Jehova der Heerschaaren, und die Mefsschnur gezogen über Jerusalem. Noch rufe aus und sprich : so spricht Jehova der Heerschaaren : fürder sollen meine Städte überfliefsen von Guten, und es tröstet Jehova fürder Zion, und erwählet fürder Jerusalem", nicht auf die Zeit der Erbauung Jerusalems zu beschränken, zumal da Jerusalem und Zion öfters als Typus der gläubigen Gemeinde erscheinen. In Betreff der Weissagungen der älteren und jüngeren Propheten ist noch zu bemerken, dafs jene das ihnen Naheliegende mit umfassen, was die späteren nach der Erfüllung unberücksichtigt lassen und nicht mit in den Complexus der Schilderung der Zukunft aufnehmen, wie z. B. die

Eroberung Babylons und die Rückkehr aus dem Exile. — Auch enthalten die Worte, das Gesicht von dem Engel mit der Meſsschnur 2, 5 ff. (2, 1 ff.) und namentlich Kap. 2, 14—16 : „Frohlocke und freue dich, Tochter Zions! denn siehe! ich komme und wohne in deiner Mitte, spricht Jehova! Und es halten sich viele Völker zu Jehova zu jener Zeit und werden mein Volk; und ich wohne in deiner Mitte und du sollst erkennen, daſs Jehova der Heerschaaren mich zu dir gesandt hat. Und Jehova wird Juda besitzen als Erbtheil im heil. Lande, und fürder Jerusalem erwählen", eine Heilsverkündigung für Jerusalem, welche sich auch auf die messianische Zeit bezieht. Was hier von dem Wohnen Jehovas zu Jerusalem und dem darauf folgenden Zudrange der Heidenvölker zur Theokratie, als einer glänzenden Erweisung der göttlichen Gnade, welche nach V. 17 alles Fleisch mit staunender Bewunderung annehmen soll, gesagt wird, ist hauptsächlich auf die messianische Zeit zu beziehen. Daſs derjenige, welcher die Theokratie durch seine Gegenwart verherrlichen wird, der Engel Jehovas, ὁ λόγος, ist, der Theilnehmer seiner Würde und seiner Namen, der nach der Verkündigung der Propheten in dem Messias erscheinen soll, erhellt aus V. 15 : „und *ich* wohne dann in deiner Mitte und du erfährst dann, daſs der Herr Zebaoth mich zu dir gesandt hat". Vgl. den IV. Band unserer „Beiträge" : „über den Engel Jehovas oder Gottes", S. 356 ff., Münster 1855. Hiernach ist derjenige, welcher in der Mitte des Bundesvolkes wohnen wird, ebenso wie er früher in der Wolken- und Feuersäule unter ihm gegenwärtig war, derselbe, der jetzt von dem höchsten Gott abgesandt wird und durch den Propheten dem Volke diese herrliche Botschaft überbringt, der V. 14 Jehova genannt, hier von ihm als der Gesandte von dem Sendenden unterschieden wird. Daſs dieser Engel, der Engel Jehovas, mit dem Messias identisch sei, erhellt aus Kap. 9, 9, wo die Ankunft des letzteren dem Volke fast mit denselben Worten angekündigt wird, hier :

„jubele und freue dich, Tochter Zions, denn ich komme“, dort : „freue dich sehr, Tochter Zion, jubele, Tochter Jerusalem, siehe, dein König kommt zu dir“. Nach Kap. 11 erscheint der Engel Jehovas in dem Messias unter dem Volke, bei dem er schon bisher in unsichtbarer Gegenwart zugegen gewesen und das er vor Gott vertreten hatte, als der, welcher das Hirtenamt über dasselbe übernimmt. Hier und Kap. 9 wird die Lichtseite, aber dort in Uebereinstimmung mit Kap. 5 die Schattenseite, der Unglaube des gröfsten Theils des Volkes an dem Erschienenen und seine Verwerfung, hervorgehoben. Dafs unsere Weissagung sich auch auf die messianischen Zeiten beziehe, nehmen auch ältere jüdische Ausleger bei Hieronymus, sowie Kimchi und Abarbanel an.

In dem vierten Gesichte, in welchem der Prophet den Hohenpriester, der vom Satan vor Gott angeklagt, aber losgesprochen und dem fernerer Schutz und die Ankunft des Messias verheifsen wird, vor dem Engel Jehovas stehen sieht, heifst es V. 8 : שְׁמַע־נָא יְהוֹשֻׁעַ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל אַתָּה וְרֵעֶיךָ הַיֹּשְׁבִים לְפָנֶיךָ כִּי־אַנְשֵׁי מוֹפֵת הֵמָּה כִּי־הִנְנִי מֵבִיא אֶת־עַבְדִּי צֶמַח : *Höre doch, Josua, Hoherpriester : du und deine Genossen* (Hengst. : *Gefährten*, de Wett. : *Gehülfen*), *die vor dir sitzen; denn ihr seid* (Mehrere, wie Rückert, Umbreit, Köhler : *sie sind*) *Vorbilder* (de Wett. : *Wundermänner*, Rückert : *Leute des Wahrzeichens*, Umbreit : *Männer der Vorbedeutung*) : *denn siehe! ich bringe meinen Knecht Sprofs;* der Alex. : Ἄκουε δὴ Ἰησοῦ ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας, σὺ καὶ οἱ πλησίον σου οἱ καθήμενοι πρὸ προσώπου, διότι ἄνδρες τερατοσκόποι εἰσὶ, διότι ἰδοὺ ἐγὼ ἄγω τὸν δοῦλον μου Ἀνατολήν; der Syr. : ܫܡܥ ܟܕ ܝܫܘܥ ܟܗܢܐ ܪܒܐ ܐܢܬ ܘܚܒܪܝܟ ܕܝܬܒܝܢ ܩܕܡܟ ܓܒܪܐ ܕܫܘܝܐ ܐܢܘܢ ܓܒܪܐ ܕܡܘܬܬܐ ܗܘ ܐܝ ܐܝܬ ܐܢܐ ܡܥܬܐ ܥܒܕܝ ܨܡܚܐ *Höre Jesu, Hoherpriester, du und deine Genossen, die vor dir stehen; denn ihr seid Männer des Wunders : siehe, ich führe meinen Knecht Aufgang herbei;* der Chald. : שְׁמַע כְּעַן יְהוֹשֻׁעַ כָּהֲנָא רַבָּא אַתְּ וְחַבְרָךְ דְּיָתְבִין קֳדָמָךְ אֲרֵי

נָבְרִין כָּשְׁרִין לְמֶעְבַּד לְהוֹן נְסִין אֲנוּן אֲרֵי הָא אֲנָא מֵיתֵי יָת עַבְדִּי מְשִׁיחָא : וְיִתְגְּלֵי *Wohlan, höre Josua, Hoherpriester, du sammt deinen Genossen, die dir beistehen; denn würdig sind die Männer, wodurch Wunder geschehen : denn siehe, ich führe herbei meinen Knecht, den Messias (den Gesalbten), der sich offenbaren wird;* Hieron. : *Audi, Jesu sacerdos magne, tu et amici tui, qui habitant coram te, quia viri portendentes sunt : ecce enim ego adducam servum meum orientem.*

Nach der Entsündigung des mit unreinen Kleidern bekleideten Hohenpriesters, der Bestätigung in seinem Amte und nach der Bestellung der niederen Diener desselben, verkündigt der Engel Jehovas (V. 7) in dessen Namen, dafs jener wie dieser Vorbilder seien, und Jehova seinen Knecht *Sprofs*, den Messias, senden wolle. Nach dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sagt Jehova : obgleich ich jetzt auch dieses Heil (die Entsündigung und Bestätigung des Hohenpriesters und die Bestellung seiner Diener zum Heile des Volkes) herbeiführe, so will ich doch noch ein gröfseres als dieses geben in der Zeit, in welcher ich meinen Diener Sprofs herbeiführe. Sacharja verheifst hier ein erhabeneres Priesterthum, als das, was Josua und seine Genossen, die unteren Priester, bekleiden. Von diesem neuen Priesterthum, dessen Hoherpriester *Sprofs* heifst, sei jenes nur ein schwaches Vorbild. Der hier verheifsene Sprofs soll ein vollkommenerer Hoherpriester und Mittler, wie Josua und seine Diener sein. Dafs der Prophet hier von keinem anderen als dem Messias spreche, werden wir noch näher nachweisen, und bemerken hier nur, dafs sowohl die Juden als die Christen unter dem *Sprofs* den Messias verstanden haben. Dafs die Genossen des Hohenpriesters, welche mit ihm zur Aufmerksamkeit aufgefordert werden, die niederen Priester und Gehülfen, und nicht die Aeltesten, wie Schegg meint, sind, darüber kann, wenn wir auf den Zweck der ganzen Weissagung und auf das Sitzen vor ihm sehen, nicht der mindeste Zweifel sein. Da die richtige Auffassung von מוֹפֵת von besonderer Wich-

tigkeit ist, so müssen wir hier das Nöthige darüber sagen. Es gehört dieses Wort, in Plur. מוֹפְתִים, zu denjenigen, über dessen Stammwort und Grundbedeutung die Ausleger und Lexicographen verschiedener Ansicht sind. Nach Gesenius und Meier soll מוֹפֶת aus מוֹפָאֵת zusammengezogen und vom Stammworte יָפָה *glänzen*, *schön sein* abgeleitet sein, eigentl. etwas Glänzendes, eine glänzende That bezeichnen. Mit Vernachlässigung des Ursprungs habe man das ת in der Flexion beibehalten, wie bei קְשָׁתוֹת, קֶשֶׁת und Zere verkürzt. Allein קֶשֶׁת *Bogen*, sowie זֶפֶת *Pech* sind nicht entsprechend, weil jenes von קוּשׁ und dieses von זוּף abzuleiten ist. Von den Verbis ל״ה kommt die Femininendung ־ֵת mit Zere nicht vor. Auch ist es nicht gestattet, zur Erklärung des ־ eine zusammengezogene Form מוֹפֶת aus מוֹפָאֵת anzunehmen und das ה oder י in א zu verändern. Wir müssen daher, da ת in מוֹפֶת nicht Femininum sein kann, dasselbe als zum Stammworte gehörig betrachten. Das Masculinum von יָפָה würde מוֹפֶה und das Femininum מוֹפָה fordern. — Einige, wie Hengstb., Delitzsch Commentar zu Ps. 71, 7, leiten מוֹפֶת von אָפַת ab und vergleichen das arab. أَفَتَ (nach Delitzsch a. a. O. *wenden*, *drehen*, *verdrehen*, *detorquere*, *pervertere*, der Inf. *Umdrehung*, *Umgedrehtes*, d. h. dem Gewöhnlichen und Entarteten Entgegengesetztes). „Es wird gewöhnlich angenommen", schreibt Hengstenb., „die Grundbedeutung dieses Wortes sei *demonstratio*, *ostensio*; wir dagegen behaupten, dafs die Grundbedeutung die der *staunenden Verwunderung* ist, und zwar aus folgenden Gründen.

„1) Hierauf führt schon das Arab. أَفَتَ (2), אֶפֶת, zuerst jede Bewunderung erregende Sache, عَجِب, dann

(2) Nach Freytag (lex. arab.) *portentum*, *res mira*, *calamitas*, von أَفَتَ *avertit*, *amovit*.

speciell ein Unglück, welches durch seine Gröfse Verwunderung und Staunen erregt (vgl. Jes. 52, 14), داهية (Schultens zu Hiob p. 423) : beide Bedeutungen lassen sich nicht ableiten, falls man die Grundbedeutung *demonstratio* annimmt. Falsch ist die Behauptung von Gesenius (thes. s. v. אפת), dafs das ت in أفت nicht radical sei. Er gründet dieselbe auf die Combination des أفت mit آفة *calamitas, pernicies, noxa, Wunder*, von der Wurzel أوف und ايف n. a. آف *Schaden leiden.* Allein beide Wörter haben gar nichts mit einander gemein. Das أفت bedeutet nicht an und für sich *Unglück*, eben so wenig wie das מוֹפֵת (Ps. 71, 7). Denn dies als Grundbedeutung angenommen, wie könnte daraus wohl die Bedeutung des *Wunders* fliefsen?"

„2) Schon allein der hebräische Sprachgebrauch erfordert (?) die Grundbedeutung des verwundernden Erstaunens. Denn nur aus ihr lassen sich alle Bedeutungen des Wortes, namentlich die Ps. 71, 7, ableiten". Wollte man auch zugeben, dafs die verschiedenen Bedeutungen, welche das Wort מוֹפֵת hat, auf die des bewundernden Erstaunens zurückgeführt werden können, so ist doch deswegen die Ableitung des מוֹפֵת unrichtig, weil im Hebräischen das Zeitwort אָפַת gar nicht in Gebrauch ist und man nicht ohne Weiteres dasselbe auf das Arab. افت zurückführen darf. Wäre אָפַת das Stammwort, so müfste es מאֵפֵת oder מָאְפֵת oder מַאֲפֵת gelesen werden. — Das י in מוֹפֵרת führt zunächst auf ein Zeitwort יָפַר (von der Wurzel פַּת, verw. בַּד) in der Bedeutung *aussondern, auszeichnen*, so dafs das מוֹפֵת nach der Form מוֹעֵד, מוֹקֵד eine verbale Grundlage, wie פֶּלֶא *Wunder* (von פָּלָא *absondern, aussondern*) hat. Auf diese Weise leiten auch Ibn. Parchon, Kimchi, Fürst u. A. das מוֹפֵת ab. מוֹפֵת würde hiernach eigentlich *Ausgesondertes (vom Gewöhnlichen), Ausgezeichnetes, Aufserordentliches* bezeichnen und sinnverwandt

mit פָּלָא sein. Bliebe übrigens auch das Stammwort im Ungewissen, so lassen sich doch wegen des öfteren Gebrauchs desselben dessen Bedeutungen angeben. Mehrere Stellen lassen es nicht zweifelhaft, dafs מוֹפֵת die Bedeutung *Wunder* hat. Es wird mehrmals dann gebraucht, wenn von Zeichen und Beweisen höherer Sendung von Gott oder einem göttlichen Gesandten die Rede ist. So z. B. 2 Mos. 4, 21; 7, 3. 9; 11, 9. Oefters ist מוֹפֵת mit אוֹת *Zeichen* verbunden (5 Mos. 4, 34; 7, 19; 20, 8; 29, 2; 34, 11). *Wunder thun* wird daher durch מוֹפֵת verbunden mit נָתַן (5 Mos. 6, 22) und שׂוּם (32, 20) ausgedrückt. Insofern Wunder als Zeichen göttlicher Sendung dienten, ist es auch Wunderzeichen des göttlichen Schutzes (Ps. 71, 7), der göttlichen strafenden Gerechtigkeit (5 Mos. 28, 46) und Wahrzeichen eines Propheten (1 Kön. 13, 3. 5; 5 Mos. 13, 2. 3). Da etwas Aufserordentliches und Wunderbares auch auf etwas Zukünftiges hinweisen und als τύπος und Vorbild dienen kann, so wird מוֹפֵת auch von *Vorzeichen* einer zukünftigen Handlung (1 Kön. 13, 3), wie אוֹת und als *Vorbild* und *Abbild* einer zukünftigen Sache, wie 2 Mos. 12, 6. 11; 24, 24. 27; Jes. 8, 18; 20, 3; Ezech. 12, 6; 24, 24) gebraucht. In diesem Sinne ist offenbar מוֹפֵת an unserer Stelle zu fassen". — Vgl. unsere Schrift : „die Weissagung von der Jungfrau und vom Immanuel Jes. 7, 14—16", S. 99—104, Münster 1848.

Unter רֵעִים von רֵעַ *Genosse, Freund, Amtsgenosse* versteht Michaelis hier fälschlich die *Schüler* des Hohenpriesters, indem das Sitzen derselben jenen als den Vorsitzer und diese als die Beisitzer, oder auch jenen als den Vorgesetzten und diese als seine Untergebene bezeichnet, vgl. 2 Mos. 8, 1; 4 Mos. 3, 4; 1 Sam. 3, 1. Das Verbum יָשַׁב ist ein terminus technicus zur Bezeichnung der Sitzungen öffentlicher Beamten, vgl. 2 Mos. 18, 13. Von Sitzungen der Priester unter dem Vorsitze des Hohenpriesters ist öfters die Rede, vgl. Lightfoot zu Matth. 26, 3; Lund, p. 517. Der von diesen Sitzungen entnommene Ausdruck

wurde dann im Allgemeinen auf das Verhältniſs des Hohenpriesters zu den Priestern als seinen Untergebenen übertragen. Die Priester, welche hier Gefährten des Hohenpriesters genannt werden, werden Esr. 3, 2 als seine Brüder (אַחִים) bezeichnet : „es erhob sich Josua und seine Brüder, die Priester, und Serubabel und seine Brüder“. Gegen die Ansicht von Schegg, daſs רֵעִים die *Aeltesten* bezeichne, spricht, daſs das Wort zunächst an Amtsgenossen, Priester, denken läſst, daſs רֵעַ nie von den Aeltesten vorkommt und es ferner ganz unwahrscheinlich ist, daſs der Prophet dieselben nicht mit dem sie ehrenden Nomen זְקֵנִים wie Ezech. 8, 1 benannt hat. Es spricht daher diese von Schegg für seine Meinung angeführte Stelle dagegen. Auch sind die Priester eher passendere Vorbilder des Messias, als die Aeltesten. — Das כִּי *denn* giebt den Grund an, weshalb Josua und seine Genossen zur Aufmerksamkeit aufgefordert werden. Sie sollen die Verheiſsung vom Messias mit groſser Aufmerksamkeit anhören, weil sie als seine Vorbilder zu ihm in einem näheren Verhältnisse stehen, und ihr Stand durch ihn, der die Idee desselben am vollkommensten verwirklicht, verherrlicht werden soll. Da der Hohepriester nebst seinen Beisitzern als Vorbilder bezeichnet werden, und jener als das Haupt den Messias am vollkommensten vorbildete, so hat das הֵמָּה den Auslegern Schwierigkeit gemacht, da es sich nur auf die Gefährten des Josua zu beziehen scheint. Allein diese Schwierigkeit schwindet durch die Bemerkung, daſs der Prophet von der zweiten Person plötzlich zur dritten übergeht, so daſs er sagt : „Josua und seine Gefährten sollen hören; denn sie sind Vorbilder“. Die Richtigkeit dieser Erklärung erhellt aus V. 9, wo von Josua in der dritten Person die Rede ist. Aehnliche Uebergänge finden sich häufig, z. B. Zeph. 2, 12 : „auch ihr Kuschäer, Todte meines Schwertes sind sie (הֵם)“; Ezech. 28, 22 : „siehe, *ich* komme über dich, Sidon, und verherrliche mich in dir, und *sie* sollen erfahren, daſs ich

der Herr bin, wenn ich in *ihr* u. s. w.“, Jer. 7, 4. — Das zweite כִּי giebt den Grund an, weshalb Josua und seine Genossen אַנְשֵׁי מוֹפֵת sind. Dieser liegt nämlich in der Erscheinung des Gegenbildes des Messias, der durch eine doppelte Benennung bezeichnet wird. Der eine und gewöhnliche Name ist : *mein Knecht* (עַבְדִּי), wie Jes. 42, 1; 49, 3. 5; 50, 10; 52, 13; 53, 11; Ezech. 34, 23. 24, der andere *Sprofs*. Diese Benennung ist sehr bezeichnend, weil sie auf die anfängliche Niedrigkeit des Messias, der einem Sprösslinge ähnlich ist, der nach und nach zum grofsen Baume heranwächst, hinweist. Dafs diese Erklärung die richtige ist, erhellt auch aus den Parallelstellen, worin der Messias שֹׁרֶשׁ *Wurzel* (Jes. 11, 10; 53, 2), חֹטֶר *Reis*, *Zweig* (Jes. 11, 1), יוֹנֵק *Säugling*, *Sprösling* (Jes. 53, 2), נֵצֶר *Sprösling* (Jes. 11, 1) genannt wird. Sacharja hat aber wohl hauptsächlich Jeremia 23, 5; 33, 15, wo der Messias צֶמַח genannt wird, und Ezechiel vor Augen gehabt, da er zu diesen Propheten im näheren Verhältnisse steht. Da *Sprofs* die anfängliche Niedrigkeit des Messias überhaupt bezeichnet, und da hier nicht speciell, wie Jes. 11, 1, sein Ursprung aus der in Niedrigkeit versunkenen Familie Davids erwähnt wird, so ist nicht nöthig, *Sprofs* hier geradezu für Sprofs Davids zu fassen. Da auch Jes. 53, 2 der Messias ohne Rücksicht auf seine Abstammung zur Bezeichnung seiner anfänglichen Niedrigkeit ein zarter Sprösling יוֹנֵק im Gegensatze zu einem grofsen und starken Baum genannt wird, so ist die Behauptung Quenstedt's unrichtig, wenn er bemerkt : „germen est nomen originis et filiationis semper respectum habet ad id, cuius est germen“.

Dafs der Diener Jehovas, der hier als Nomen proprium unter dem Namen צֶמַח *Sprofs* erscheint, kein anderer als der grofse Nachkomme Davids, der Messias, ist, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel und beweisen mehrere Gründe. 1) Schon der Umstand, dafs צֶמַח eine öfters vorkommende Bezeichnung des Messias ist und sich namentlich bei Jere-

mia, dem Vorbilde des Sacharja findet, läfst nicht daran zweifeln, dafs dasselbe auch hier denselben bezeichnet. 2) Dieser Sprofs wird hier als eine *zukünftige* Person verheifsen, weshalb er nicht, wie Theodoret und Eusebius (3) annehmen, Serubabel sein kann, da derselbe in der neuen Colonie schon lange wirksam war. 3) Für die Erklärung vom Messias und gegen die von Serubabel spricht auch der ganze Zweck der Weissagung. Es ist darin hauptsächlich vom Priesterthum die Rede, wozu Serubabel gar nicht gehörte. Auch kann Serubabels Erscheinung nicht als dem Priesterthum besonders ehrenvoll und erfreulich bezeichnet und der göttlichen Bestätigung ihres Amtes als das Höhere entgegengestellt werden. Man sieht auch nicht ein, in welcher Beziehung die Priester Vorbilder Serubabels sein können. Dafs dem Serubabel auch nicht die Tilgung der Sünde des Landes an einem Tage (V. 9) beigelegt werden kann, bedarf kaum der Bemerkung.

Dafs צֶמַח *Sprofs*, *germen*, an unserer Stelle den Messias bezeichne, ist nicht blofs die Meinung fast aller christlichen Ausleger, welche sich nicht durch die Uebersetzung des Alexandriner haben irre leiten lassen, sondern auch die der Juden. Der Chaldäer hat diese Erklärung geradezu in seiner Uebersetzung ausgedrückt. In Echa Rabbathi wird Zemach unter dem Namen des Messias angeführt. Dafs צֶמַח hier den Messias bezeichne, nehmen auch Rosenm., Gesen., Ew., Umbreit und viele andere neuere Ausleger an. Hätte der Alexandriner צֶמַח nicht durch das leicht mifszuverstehende ἀνατολή (4) und der Syr. durch

---

(3) Diese beiden wurden in die Irre geführt durch den Mifsverstand der Worte 6, 13 : „er wird meinen Tempel bauen“.

(4) Hieronymus ist der Meinung, wie aus seinem Commentar zu 6, 12 hervorgeht, dafs der Alex. ἀνατολή nicht in der Bedeutung : *aufgehendes Licht*, sondern in der Bedeutung *Sprofs* gebraucht habe. Hieronymus schreibt daselbst : „*Oriens*, quod Hebraice dicitur

זְרַח *oriens* wiedergegeben, und hätten die ältesten Väter auf das Hebräische zurückgehend die Parallelstellen mehr berücksichtigt, und manche Ausleger sich nicht durch die mifsverstandenen Worte Kap. 6, 13: „er wird meinen Tempel bauen", leiten lassen, so würde die Erklärung von Serubabel nicht bei Vielen und selbst bei Ephräm, dem Syrer, Eingang gefunden haben. Wir finden daher die Erklärung des צֶמַח vom Messias aufser Theodoret und Eusebius, auch nicht bei Irenäus, Tertullian, Cyprian und anderen lateinischen Vätern, welche die aus der alexandrinischen Uebersetzung verfafste lateinische Itala gebraucht haben. Jedoch bemerkt Ephräm, dafs Serubabel hier im mystischen Sinne Jesus den wahren Erretter bezeichne; sowie die *viri admirabiles* (אַנְשֵׁי מוֹפֵת), d. i. die Propheten, die Apostel, die Genossen und Schüler Christi. Wenn wir die Erklärung des צֶמַח von Serubabel bei einigen späteren Juden und bei einigen christlichen Auslegern,

---

sema, non per *sin*, sed per *sade* literam scriptum. Qui idcirco *oriens* i. e. *ἀνατολή*, vel *ἀναφύη*, sive *βλάστημα* nuncupatur, i. e. *germen*, quia ex se repente sucrescet, et ex radice sua in similitudinem germinis pullulabit". Sanctius bemerkt: „Neque vox *ἀνατολή*, qua LXX sunt usi, quidquam incommodat; nam licet *orientem solem* saepe significat, non tamen raro plantarum ortum aut generationem, imo proprie *ἀναλέλλεσθαι* de plantis dicitur, et per metaphoram ad alia traducitur, ut scribit Suidas". Hengstb. stimmt ihm darin bei. Allein dann ist doch auffallend, dafs die griechischen und lateinischen Ausleger *ἀνατολή* und der Syrer das entsprechende זְרַח *oriens* nicht in der Bedeutung *Sprofs* genommen haben. Es ist zwar richtig, dafs der Alexand. Ezech. 16, 7 *ἀνατολή*, eigentl. *Aufgang* von dem Gewächse des Ackers, und 17, 10 vom Gewächse des Weinstockes gebraucht, allein daraus folgt nicht, dafs derselbe das *ἀνατολή* auch da vom *Sprosse* gebraucht hat, wo צֶמַח den Messias bezeichnet. Das Verbum צָמַח geben die alexandrinischen Uebersetzer abwechselnd *ἀνατέλλειν*, *ἐξανατέλλειν* und durch *φυεῖν*, *ἀναφυεῖν* und *βλαστάνειν* wieder; Jer. 33, 15 übersetzt der Alexand. das צֶמַח durch *βλαστός*, wie Symmachus ebendaselbst und 35, 5 durch *βλάστημα* (vgl. Mark exercitt. misc. p. 160 sqq.).

wie Grotius u. A. finden, so lag bei diesen mehr der Grund in dem Bestreben, die Beziehungen auf den Messias möglichst zu beseitigen. Bezeichnet, wie wir gezeigt haben, צֶמַח den Messias, so fragt sich noch, in welchem Sinne dann hier die Priester Vorbilder desselben genannt werden. Es unterliegt keinem Zweifel, dafs dasjenige, was die Priester zum Vorbilde des Messias machte, nicht etwas anderes sein mufs, als was das Gegencharakteristische ihres Amtes bildete. Denn dafs nicht auf die Person des Josua, sondern auf dessen Amt gesehen werde, erhellt schon aus dem Umstande, dafs ihm seine Genossen beigesellt werden. Das Charakteristische des priesterlichen Amtes bestand bekanntlich in der Vermittlung zwischen Gott und dem Volke und diese äufserte sich nach der Beschaffenheit des letzteren, vornehmlich in der Erwerbung der Sündenvergebung durch Opfer und durch Fürbitte. Es kann daher der Messias nur insofern als Gegenbild des Priesterthums dargestellt werden, als er die von jenem nur unvollkommen gewährte Vermittlung und Entsündigung vollkommen gewähren sollte. Dafs das alttestamentliche Priesterthum in diesem Sinne ein Vorbild und Typus des Priesterthums Christi sei, bestätigen noch folgende Gründe. 1) Jehova giebt V. 9 ausdrücklich die Verheifsung, dafs er durch seinen Knecht die Sünden des ganzen Landes tilgen werde. 2) Im Vorhergehenden wird das wegen der Vergebung seiner Sünden bekümmerte Volk durch die Versicherung getröstet, dafs Jehova es ihrer ungeachtet nicht verwerfen werde. Da das Priesterthum durchgängig nur in Bezug auf die Entsündigung des Volkes in Betracht kommt und Josua mit der Erwerbung derselben beschäftigt erscheint, so kann der hier verheifsene gegenbildliche Hohepriester nur in Bezug auf die durch ihn zu bewirkende vollkommene Entsündigung dem vorbildlichen gegenübergestellt werden. 3) Hierzu kommt, dafs die Sündenvergebung ein charakteristisches Merkmal der messianischen

Zeit ist, vgl. Ps. 22; Dan. 9, 24; Jes. 53; Sach. 13, 1, wo der Prophet als die Hauptwohlthat, welche denen, die auf den Durchstochenen sehen werden, zu Theil wird, hervorhebt, dafs sie einen geöffneten Brunnen haben werden für alle Unreinigkeiten und Sünden. Ein klares Licht erhält unsere Stelle aus Jes. 53, wo der Messias als das wahre Opfer und als der wahre Hohepriester, der viele Völker (52, 15) besprengt, der sich als Sündopfer darbringt (53, 10) und die Sünder vertritt (V. 12), geschildert wird. Diese Stelle unterscheidet sich von der unsrigen nur darin, dafs in dieser nicht wie in jener das Mittel angegeben wird, wodurch der wahre Hohepriester die Entsündigung bewirken soll. Als Hoherpriester erscheint der Messias auch in dem Sieg über die Feinde verkündigenden Psalm 110. — Nach עַבְדִּי *mein Knecht, mein Diener* ist צֶמַח hinzugefügt, um den Knecht Jehovas als den bekannten unter dessen Dienern genau zu bezeichnen. Sach. 6, 12 erscheint צֶמַח als Nomen proprium.

Dafs die Rede, auf welche Josua Acht haben soll, mit כִּי־הִנְנִי מֵבִיא beginne, nehmen auch der Chald., Hieron., Theod. von Mopsvest., Theodoret, Calvin, Münster, Hitzig, Maurer, Ewald u. A. an. Hiergegen soll nach Köhler sprechen, dafs die Genossen, die vor dem Hohenpriester sitzen, nicht die V. 4 und 7 erwähnten Engel sein könnten, indem diese weder vor Josua gesessen, noch seine Genossen gewesen seien. Dieser Grund ist nichtig, weil der Anfang der Anrede mit jenen Worten gar nicht fordert, dafs die Genossen des Hohenpriesters Engel gewesen seien. Was der Hohepriester hören soll, soll nicht blofs für ihn, sondern auch für die mit ihm eng verbundenen Priester sein, daher die nähere Bestimmung: „und deine Genossen“. Der Hohepriester, welcher nicht ohne niedere Priester und Diener sein kann, präsentirt das Priesterthum. Dafs er hier als Repräsentant desselben erscheint, wird durch du und deine Diener ausgedrückt.

V. 9 : כִּי הִנֵּה הָאֶבֶן אֲשֶׁר נָתַתִּי לִפְנֵי יְהוֹשֻׁעַ עַל־אֶבֶן אַחַת שִׁבְעָה עֵינָיִם הִנְנִי מְפַתֵּחַ פִּתֻּחָהּ נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת וּמַשְׁתִּי אֶת־עֲוֹן הָאָרֶץ־הַהִוא בְּיוֹם אֶחָד : *Denn siehe, der Stein, den ich vor Josua gelegt habe, — auf diesen Einen Stein sind sieben Augen (gerichtet); siehe, ich will ihn aushauen* (de Wett. : *ich selbst richte ihn zu*, Ew. : *ich werde seine Schrift eingraben*, Umb. : *ich eröffne seine Eingrabung*), *ist der Ausspruch Jehovas der Heerschaaren, und tilgen die Sünde,* de Wett. : *Schuld*) *des Landes an einem Tage;* der Alex. : *Διότι ὁ λίθος, ὃν ἔδωκα πρὸ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ, ἐπὶ τὸν λίθον τὸν ἕνα ἑπτὰ ὀφθαλμοί εἰσιν. ἰδοὺ ἐγὼ ὀρύσσω* (Compl. *ὀρύσσων*, Cyr. *ὀρύξω*, Symm. *γλύψω*) *βόθρον, λέγει κύριος παντοκράτωρ, καὶ ψηλαφήσω πᾶσαν τὴν ἀδικίαν τῆς γῆς ἐκείνης ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ;* Hieron. : *Quia ecce lapis, quem dedi coram Jesu : super lapidem unum septem oculi sunt : ecce ego caelabo sculpturam eius, ait Dominus exercituum : et auferam iniquitatem terrae illius in die una.*

In diesem Verse giebt Jehova, der Allmächtige, die Verheifsung, dafs er der Theokratie, welche der Stein abbildet, sein besonderes Wohlwollen zuwenden und für das Beste derselben liebevoll sorgen und das Volk von den Sünden befreien werde. Die Entsündigung soll in einer ganz kurzen Frist geschehen. Zur Erläuterung und Begründung dieses Sinnes fügen wir noch Folgendes hinzu. Das כִּי *denn* begründet den letzten vorhergehenden Satz : „denn ich bringe meinen Knecht Sprofs“, sowie das erste כִּי V. 8 das : „höre“, das zweite das : „sie sind Vorbilder“. Da der damalige ärgerliche und leidende Zustand der neuen Colonisten der Aussicht auf Erfüllung der früheren glänzenden Verheifsungen nicht entsprach, vgl. Kap. 4, 10, so lenkt Jehova, der Herr der Heerschaaren (der Allmächtige), durch die Verweisung auf seine liebende Sorge für das Wohl der Theokratie, als auf den Grund der Segnungen, den Blick von dem sichtbar Erscheinenden ab. — Ueber die Bezeichnung des Steins sind die Ausleger verschiedener

Ansicht. Bei den älteren Auslegern (Hieron., Cyrillus, Theodoret, Luther, Dachselius, Schmieder u. A.) ist fast allgemein die Meinung verbreitet, dafs dadurch der Messias bezeichnet werde. Dieser Erklärung steht aber 1) entgegen, dafs Jehova den Stein vor Josua gelegt hat (5), wodurch derselbe als etwas schon Vorhandenes, in Zukunft nur Auszuschmückendes erscheint, und 2) dafs derselbe ausgehauen und gravirt werden soll. Wenn Bade unter dem *Aushauen, Graviren* des Steines die Mittheilung des heil. Geistes an den Messias versteht, so ist diese Erklärung offenbar gesucht und hat kein analoges Beispiel für sich. Dafs Jes. 28, 16 nicht zum Beweise dienen kann, wird man aus unserem Commentar z. d. St. entnehmen. Dafs auch die von Allioli angeführten Stellen des N. T. Matth. 22, 42; Apstgsch. 4, 11; Röm. 9, 32. 34, die auf andere Stellen hinweisen, nicht zum Beweise dienen, dafs an unserer Stelle der Stein Christus bezeichne, bedarf keiner näheren Nachweisung. Andere, wie Rosenm., Neumann, denken an den Grundstein des Tempels, aber wozu dann das Behauen- oder Gravirtwerden, da er nicht gesehen werden kann? Es ist daher wohl aufser Zweifel, dafs der unbehauene Stein, welchen Jehova poliren und graviren will, die Theokratie und den Tempel bezeichnen soll, welche aus der gegenwärtigen Niedrigkeit durch Jehova, insbesondere durch den Messias, zur Herrlichkeit gelangen sollen. Zu dieser Erklärung ist dann ganz passend, dafs der Stein vor Josua liegt, weil diesem als Hohepriester nach V. 7 um jene Zeit die Aufsicht über die Theokratie oblag. Unter Polirung und Gravirung des unbehauenen rohen Steines (vgl. 2 Mos. 28, 9. 11. 21. 36; 39, 30) haben wir dann Verherrlichung der Theokratie, d. i. des Gottesreichs, zu verstehen, welches durch den Messias zur gröfse-

(5) נָתַן mit לִפְנֵי verbunden, bezeichnet *vorlegen* vor Jemanden, *legen, stellen*, und nicht, wie Bade behauptet, *vergleichen*. Aus 1 Sam. 1, 16 geht diese Bedeutung gar nicht hervor.

ren Macht, Ehre, Verherrlichung und Wirksamkeit gelangen soll. Ist der Stein Bild der Theokratie, und wird die alttestamentliche und neutestamentliche als eine Einheit genommen, so sind die früheren Gnadenerweisungen Gottes nicht auszuschliefsen. Dafs der Messias den zweiten Tempel vor dem ersten verherrlichen und demselben Ehre bringen soll, weissagt ja auch der gleichzeitige Prophet Haggai 2, 7—10. Nach Ewald, Hitzig, Maurer u. A. soll der Stein ein wirklicher sein, auf welchem sieben Augen eingegraben sind. Ewald nennt den einen Stein, der Josua als Muster vorgehalten wurde, einen „wunderbaren Stein", den einst Jehova selbst mit dieser seiner Inschrift zieren werde und der als Schluſs- und Giebelstein des Tempels (Maurer, Burger) prangen solle, so dafs von dem Orte, wo der vollendete Tempel mit den 7 Augen gesehen werde, worauf alle göttliche Liebe und Sorge zusammen hingewandt sei, die Sünde weit und breit fliehe. Auch Umbreit hält den Stein für ein sinnliches Zeichen, findet aber darin ein Bild des Volkes, welches Jehova gewählt hat. — Was nun die sieben Augen betrifft, so sind diese nicht als auf dem Steine befindlich, sondern als auf ihn gerichtet zu betrachten. Daher der Chaldäer : שַׁבְעָא עֵינִין חֲזָיָן לֵהּ *quem (lapidem) septem cernunt oculi.* Es erhellt dies deutlich aus Kap. 4, 10, wo die 7 Augen Jehovas als solche bezeichnet werden, welche auf den Perpendikel in Serubabels Hand sehen und zwar so, dafs diese 7 Augen als solche angeführt werden, deren im Vorhergehenden schon Erwähnung geschehen ist. Das Auge, welches Jehova auf Jemanden richtet, bezeichnet oft dessen liebevolle Fürsorge und sein Wohlgefallen. Eigenthümlich ist es übrigens, dafs Sacharja die specielle Fürsorge Gottes für den Stein durch das Ruhen von 7 Augen Gottes auf ihm bezeichnet. Vielleicht hat der Prophet hier persische oder babylonische symbolische Darstellungen vor Augen. Dafs namentlich bei den Persern ähnliche bildliche Bezeichnungen eigen waren, geht daraus hervor, dafs gewisse

Vertraute des Königs den Namen ὀφθαλμοὶ βασιλέως führten (6), vgl. Suidas und Hesychius s. v., Brisson. de reg. Pers. princ. p. 264 sqq.; eine Bezeichnung, welche wahrscheinlich, da das ganze persische Reich eine sichtbare Darstellung des himmlischen Reiches des Ormuzd sein sollte, dessen Repräsentant der König war, aus der Theologie entnommen worden ist. Bezeichnet die Siebenzahl nicht hier eine runde, um die *groſse* liebende Fürsorge Gottes anzudeuten, so kann man, da die 7 eine *heilige* Zahl schon im A. B. ist, darin eine Hindeutung auf die 7 Gnadenmittel des N. B., die 7 Sacramente, finden, wodurch den Menschen Entsündigung und Heiligung zu Theil wird. Daſs insbesondere der siebenarmige Leuchter eine symbolische Bedeutung hat, und Sieben die Bundeszahl des Mosaismus ist, ist bekannt, vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, Bd. I, S. 195. — פִּתֵּחַ פִּתּוּחַ *Oeffnung, öffnen* s. v. a. eine Schrift eingraben. In Piel wird פָּתַח auch vom *Eingraben* in Edelgesteine (2 Mos. 28, 36), in Holz (1 Kön. 7, 36) gebraucht. — Die Worte : הִנְנִי מִפַּתֵּחַ פִּתְחָהּ giebt der Chald. wieder : הָא גָלֵי חֶזְיָתָהָא *ecce ego visionem eius revelo;* der Syr. : ܗܳܐ ܦܳܬܚ ܐܢܳܐ ܠܬܪܥܝܗ *siehe, ich öffne seine Thore.* — מוּשׁ ist ein Intrans. und bezeichnet *weichen, zurückweichen, recedere.* Nach Gesen. und Hengstb. soll מוּשׁ die causative Bedeutung : *hinwegnehmen, wegschaffen* haben; nach Fürst soll מַשְׁתִּי für הַמַּשְׁתִּי in Hiphil stehen. Nimmt man אֶת־ nicht als Accusativpartikel, sondern für die Präposition אֵת *mit,* so könnte man auch übersetzen : *mit der Sünde abweichen*, s. v. a. die Sünde wegschaffen. — עָוֹן von עָוָה *krümmen, beugen,* daher *krumm, verkehrt handeln*, bezeichnet eigentl. *Verkehrtheit*, daher übertragen *Sünde, Vergehen, Schuld*, und

---

(6) Jacob. Tirin bemerkt : „Propheta alludit ad septem primates regni Persarum, qui teste Hesychio et Suida vocabantur *oculi regis*“.

wird von der *Sünde* u. s. w. eines Volkes oder Stammes (1 Mos. 15, 16; Jes. 27, 9; Hos. 7, 1), eines Standes (2 Mos. 34, 7; 5 Mos. 19, 15; Klagl. 4, 13) gebraucht. Das : „*dieses* Land“ bezeichnet zunächst das Jüdische; es wird hier allein genannt, weil des Propheten Absicht in unserer Weissagung nur darauf gerichtet ist, die bekümmerten Gemüther seines Volkes zu trösten. Nach anderen Stellen soll aber die durch den Messias zu bewirkende Entsündigung sich auch über die Heidenwelt erstrecken und eine allgemeine sein. Ist, wie wir gezeigt haben, an unserer Stelle vom Messias die Rede, so kann man das : „an Einem Tage“ auf den Tag beziehen, woran Christus den Tod des Kreuzes starb und die Welt durch Hingabe seines Lebens als Versöhnopfer und seines Blutes entsündigte und versöhnte. Durch den Tod Christi wurde das eigentliche Werk der Sühne und Erlösung vollzogen. Geschah die Entsündigung an einem Tage, so liegt in dieser Zeitangabe auch zugleich der Unterschied vom alttestamentlichen Priesterthum angedeutet. Das eigentliche Sühnopfer Christi wurde nur *einmal* für alle Zeiten gebracht, dagegen das Opfer des vorbildlichen Priesterthums oft wiederholt. Was die alttestamentlichen Ausleger unzählige Mal wiederholen mufsten, das vollbrachte Christus in einer sehr kurzen Frist für alle Zeiten und in einer weit vollkommeneren Weise. Da Tag in den messianischen Weissagungen auch für einen gröfseren Zeitraum steht, so kann man das : „an einem Tage“ auch auf die ganze Dauer der Erscheinung Christi im Fleische, ja selbst auf die ganze Dauer des Messiasreichs beziehen. Für diese Beziehung spricht namentlich der folgende Vers.

V. 10 : בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת תִּקְרְאוּ אִישׁ רֵעֵהוּ אֶל־תַּחַת גֶּפֶן וְאֶל־תַּחַת תְּאֵנָה : *An diesem* (Rück., Umbr. : *an demselben*) *Tage, ist der Ausspruch Jehovas der Heerschaaren, werdet ihr einer dem anderen zurufen* (Rück. : *werdet ihr laden jeder seinen Genossen*) *: unter den Weinstock*

und unter den Feigenbaum (Ewald : *werdet ihr einer den andern unter Weinstock und unter Feigenbaum einladen!).*

Die von uns gegebene Uebersetzung, die sich schon bei L. de Dieu, crit. sacr. findet, und auch von Hengst. und Umbr. vorgezogen wird, ist kräftiger als die von Rück., Ew. u. A. gegebene. — Wie das Sitzen unter dem Feigenbaum und dem Weinstock an mehreren Stellen ein Bild der Ruhe, des Friedens und des Glückes ist, so auch hier. Alles dieses soll aber eine Folge der durch den Messias erworbenen Sündenvergebung und Gnadenspendung sein. In diesem Sinne schreibt Allioli z. d. St. : „Dieses ist ein Bild der Ruhe, des Friedens und Glückes, die eine Folge der durch den Messias erworbenen Gnaden sein werden". Tirin bemerkt : „Qua phrasi, ac paroemia significant Hebraei plenam pacem, securitatem ac opulentiam, cf. 3 (1), Reg. IV, 25". Der Chaldäer übersetzt erklärend גֶּפֶן *Weinstock* durch פֵּרֵי גוּפְנוֹדֵי *Früchte seines Weinstocks* und תְּאֵנָה *Feigenbaum* durch פֵּרֵי תֵינוֹדֵי *Früchte seines Feigenbaums.*

Sach. 4.

Im vierten Kapitel beschreibt der Prophet folgendes bedeutungsvolle Gesicht. Er sieht in einem ekstatischen Zustande einen Leuchter von purem Golde und über demselben einen Oelbehälter, aus welchem das Oel in die sieben Lampen des Leuchters, in jede durch sieben Röhren hinabfliefst. Zu beiden Seiten des Leuchters und über denselben hervorragend stehen zwei Oelbäume mit zwei Zweigen voller Oliven, welche zwei vor dem Herrn der ganzen Erde stehende Oelkinder (Söhne des Oels) bezeichnen. Ueber die Bezeichnung dieser Vision sind die Ausleger verschiedener Ansicht. Nach Hengstenberg soll der wesentliche Inhalt oder Sinn folgender sein. Der Leuchter ist Bild der Theokratie, das tertium comparationis das Licht, welches beide besitzen und in die Finster-

nifs ausstrahlen, vgl. Offenb. 1, 12. 20; Luc. 12, 5. Der Leuchter ist von purem Golde, um die Herrlichkeit der Theokratie oder der Kirche Gottes (Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, Bd. I, S. 446 ff.) zu bezeichnen. Die beiden Oelbäume mit den zwei Zweigen voller Oliven symbolisiren den Geist Gottes; das Oel, welches von ihnen in die Lampen fliefst, und sie leuchten und erleuchten macht, seine Wirkungen auf die Gemeinde Gottes; die Menge der Röhren, sieben für jede der sieben Lampen, bezeichnet die vielen Wege, auf welchen die Gnade Gottes seiner Gemeinde zu Theil wird und die grofse Reichlichkeit derselben. Die beiden Oelkinder, welche vor dem Herrn der ganzen Erde stehen (d. i. ihm dienen), bezeichnen nicht, wie viele Ausleger wollen, Serubabel und Josua, sondern die durch beide repräsentirte geistliche und bürgerliche Obrigkeit, d. i. den priesterlichen und königlichen Stand, wodurch Jehova seine Gnadengaben seiner Gemeinde mittheilte. Die Ertheilung der Amtsgnade wurde durch die Salbung symbolisirt, vgl. in Bezug auf den Hohenpriester die wichtige Parallelstelle 3 Mos. 21, 12. Gesalbt wurden auch Saul, David, Salomo und durch die Salbung wurden ihnen die zu ihrem Amte nöthigen Gnaden zu Theil. Da nun diese Verheifsung bei der Erscheinung Christi, der nach Kap. 6 beide Aemter, das königliche und hohenpriesterliche, in einer Person vereinigen soll (Ps. 110, 4), den Sacharja Kap. 3 speciell als Hohenpriester, Kap. 9 als König schildert und durch den die göttliche Gnade in viel reicherem Mafse als durch alle früheren Diener Gottes der Kirche, insbesondere den Oberhäuptern und Leitern derselben, zu Theil wird, die höchste und vollkommenste Erfüllung gefunden hat, so mufs sie auch auf diese bezogen werden. Nach Schegg S. 352 ff. ist der ganze brennende Leuchter nur Symbol des göttlichen Geistes, der die Welt regiert, und sind die sieben Lichter (Lampen) Symbol der wachenden Fürsorge des heil. Gottes, und das Licht Abbild des göttlichen Geistes. Die sieben-

fachen Zuflüsse dieser Lichter bezeichnen ihre unversiegbare Leuchtkraft. Der Leuchter dient den Lampen nur zum Substrat, er hat weder hier, noch sonst für sich eine selbstständige Bedeutung. Da Gott seine Fürsorge dem Tempel speciell zuwende, so dürfe Serubabel auch bei den gröfsten Schwierigkeiten bei Erbauung desselben nicht zagen. Der Oelbaum soll Symbol des Glückes und Segens der Frommen sein, nach Ps. 1, 2—4; Jerem. 11, 16; 17, 8 ff.; Ps. 52, 10; 128, 3. Nach Allioli ist der Leuchter Sinnbild des Werkes Serubabels, das ihm von Oben zufliefsende Oel Sinnbild der göttlichen Gnade. Mag auch Manches zweifelhaft bleiben, so geht doch aus dem Gesagten hervor, dafs dieses Gesicht dem muthlosen Volke und seinem Haupte Trost gewähren und Kraft zur muthigen Betreibung des Tempelbaues geben sollte. Soll nicht menschliche Kraft, sondern der Geist Gottes wirksam sein, so können auch Berge von Schwierigkeiten (der vor Serubabel liegende Berg) die Vollendung des Werkes nicht verhindern.

Sach. 5.

Das fünfte Kapitel schildert zwei Gesichte traurigen Inhaltes, wodurch der Prophet dem Volke schwere Züchtigungen ankündigt und wodurch er es zur Bufse und zum religiösen Eifer führen will. Der Prophet sieht 1) V. 1—5 eine fliegende Rolle, 20 Ellen lang und 10 Ellen breit, welche wie die Gesetztafeln 2 Mos. 32, 15 auf beiden Seiten mit Flüchen beschrieben ist; auf der einen mit Flüchen gegen diejenigen, welche falsch schwören, d. i. den Namen Jehovas zum Meineide mifsbrauchen, auf der anderen mit Flüchen gegen die Diebe, vgl. 2 Mos. 2, 9. 10. Diebstahl und Meineid werden hier nur individualisirend genannt, um die Uebertretungen aller Gebote zu bezeichnen. Die Gebote der einen Tafel, welche verletzt werden, werden durch : „du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen“, und die der zweiten Tafel durch : „du

sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst", bezeichnet. Der *Fluch* (אָלָה), d. i. die göttliche Strafe, soll das ganze Land dauernd treffen und die Uebertreter mit ihrem ganzen Besitz vernichten. Wir haben also in diesem Gesichte eine Ankündigung eines neuen göttlichen Strafgerichts über Judäa gegen die schon damals beginnende und fortdauernde Gottlosigkeit des Volkes. Diese Gottlosigkeit trat am stärksten hervor in der Verwerfung des demselben verheifsenen und gegebenen Erretters, des Messias; da das Volk sich auch hierdurch des Mittels seiner Errettung beraubte, so wurde es dem göttlichen Strafgerichte ganz reif. Vgl. Kap. 11, wo die weitere Ausführung sich findet. Wir haben also auch in diesem Gesichte eine Beziehung auf die messianische Zeit anzunehmen. — Nach Schegg sollen die Dimensionen 20 Ellen mit 10 Ellen willkürlich und vielleicht deshalb gewählt sein, weil der Hebräer die Zahl fünf nicht liebe. Da die Zahl zehn die Zahl der Vollendung und fünf die der Unvollkommenheit sei und diese nicht passe, so sei 20 und 10 statt 10 und 5 gewählt worden. Eine specielle Hinweisung auf die Tempelhalle, die 20 Ellen in der Länge und 10 Ellen (1 Kön. 6, 3) in der Tiefe hatte, dürfe man mit Hengstb., Hofmann und Umbreit wohl schon deshalb nicht annehmen, weil die Halle blofs architectonische Verzierung gewesen sei und zur symbolischen Bedeutung des Tempels, was hier vor Allem angenommen werden müfste, in keinem Verhältnifs gestanden habe. Die Rolle habe grofs sein müssen, damit der Prophet ihren geschriebenen Inhalt mit Leichtigkeit habe übersehen und lesen können. Wir müssen gestehen, dafs wir dieser Auffassung nicht beistimmen können. Der Prophet giebt ja nur an, was er geschaut hat; es sind daher die Zahlen 20 und 10 nicht willkürlich gewählt. Auch können wir nicht zulässig finden, dafs deshalb keine Beziehung auf den Tempel stattfinde, weil die Halle, die doch zum Tempel gehörte, vor welcher im Vor-

hofe der Priester der Brandopferaltar stand, nur eine architectonische Verzierung gewesen sei.

Im zweiten sich auf die Zukunft beziehenden Gesichte V. 5—11 sieht der Prophet ein Epha (das gröfste Getreidemafs), worin ein Weib aufrecht sitzt, worauf ein Gewicht von Blei geworfen wird, und welches (Epha) zwei Weiber mit Wind enthaltenden Storchesflügeln zwischen Himmel und Erde in das Land Sinnear führen, wo das Weib beständig wohnen soll. Der Sinn dieses Gesichtes enthält offenbar eine Strafverkündigung, wonach das gottlose Bundesvolk, wenn es das Mafs seiner Sünden voll gemacht hat, die göttliche Strafe treffen soll. Das Volk, welches das im Epha sitzende Weib symbolisirt, soll wegen seiner schweren Sünden in ein fremdes Land wandern und durch schwere Strafen, wie mit einem Bleiklumpen, niedergedrückt werden. Durch die beiden das Epha tragenden Weiber sollen offenbar die Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit bezeichnet werden. Da ein grofses Mafs nur zwei Personen tragen können, so erscheinen hier zwei Weiber, welche daher nicht geradezu zwei Völker oder die römischen Imperatoren Titus und Hadrian, wie viele Ausleger wollen, symbolisiren. Der Prophet nennt hier das Land der Strafe und Züchtigung Sinnear (Babylonien), weil von Nebucadnezar die Bewohner des Reiches Juda wegen ihrer Sünden dahin abgeführt waren. Sinnear steht hier also für alle Länder und Gegenden, worin das gottlose Volk zur Strafe zerstreut werden soll. Der Name des Landes des früheren Exils individualisirt nur die Länder der Gefangenschaft. Ebenso werden 10, 11 die zukünftigen Feinde Assyrer und Aegypter genannt. Was der Prophet hier verkündigt, hat erst nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer seine volle Erfüllung erhalten. Noch jetzt lebt die Masse des Bundesvolkes aufserhalb Palästina, dem Lande der Väter, und erkennt Christus nicht als seinen Erretter und Beglücker an. Verschiedener Ansicht sind die Ausleger darüber, warum die Weiber

Flügel des Storches haben. Die Schnelligkeit des Fluges kann nicht, wie Maurer meint, der Grund sein, weil diese schon durch den Wind ausgedrückt wird und viele Vögel schneller fliegen. Nach Hieron., dem Rosenm., Hitz., Schegg beistimmen, soll der Grund die Unreinigkeit dieses Vogels sein. Allein auch viele andere und zwar viele schnellfliegende Vögel sind unrein. Auch ist es nicht wahrscheinlich, dafs aus den unreinen Vögeln der Storch gewählt wurde, da sein Name חֲסִידָה *pia sc. avis* bezeichnet. Gegen die Bedeutung *Reiher*, *milvus*, spricht, dafs er scheu ist. — Eher läfst sich noch mit Grotius und Hofmann annehmen, dafs der Grund darin liege, dafs der Storch ein Zugvogel ist. — Das Wahrscheinlichste erscheint uns aber, dafs der Storch wegen seiner Gröfse gewählt wurde.

Nach Schegg soll diese Vision zwei Wahrheiten klar machen. 1) „Die Sünde hat nach dem göttlichen Rathschlusse ihr Ende erreicht oder bildlich ihr Mafs vollgemacht", welcher Gedanke durch das Verschliefsen des Scheffels mit einem schweren Bleideckel angedeutet werden soll. 2) „Die Sünde wird entfernt, und das zeigt ihr Wegtragen aus dem heiligen Lande. Weil es noch unheiligen (heidnischen) Boden giebt, erhält sie diesen zu ihrem Aufenthalte". Nach dieser Auffassung würde diese Vision nur heilverkündigend sein. Diese Erklärung pafst aber nicht zu V. 11, wonach im Lande Sinnear Wohnungen gebaut werden sollen, worin das Epha mit dem Weibe der Gottlosigkeit dauernd bleiben soll. Da dem ungläubigen und sündigen Israel nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil in Folge seiner Sünden und namentlich der Verwerfung des verheifsenen Königs, des Messias, von mehreren Propheten eine nochmalige Zerstreuung in alle Welt verkündigt wird, so finden wir an unserer Stelle eine Verkündigung einer nochmaligen Zerstreuung in entfernte Länder, welche mit Rücksicht auf das Exil das Land Sinnear genannt wird. Wäre blofs von der Weg-

schaffung der Bosheit und Gottlosigkeit die Rede, so sieht man nicht ein, warum hier als das Land der Verbannung Sinnear (vgl. Jes. 11, 11; Dan. 1, 2), wohin die Sünde gebracht werden soll, genannt wird. Die Fortschaffung der Sünde ohne sündige Personen hat auch keinen Sinn. Gegen diese Auffassung spricht auch die Analogie von V. 1—4, wo von Strafen von Personen die Rede, und Kap. 11. Dafs das Vollmachen des Sündenmafses nicht ein Aufhören der Sünde bezeichnen kann, ist einleuchtend.

Sach. 6 (7), 1—8.

Der Prophet sah in dem von V. 1—8 beschriebenen Gesichte vier Wagen, welche zwischen zwei Bergen von Erz hervorgingen, und von welchen der erste Wagen von rothen, der zweite von schwarzen (Ew. : dunklen), der dritte von weifsen, der vierte von gefleckt-rothen (Köhler: gesprenkelten rothen, Fürst : hochrothen, de Wette, Umbr. : gefleckten starken) Rossen gezogen wurden, und welche nach dem angelus interpres (V. 5) die vier Winde des Himmels sind, welche ausgehen, nachdem sie dienend erschienen sind vor dem Herrn der ganzen Erde. Die

---

(7) Von diesem und den folgenden Kapiteln schreibt Hieron. zu Kap. 6 einleitend : „Ab obscuris ad obscuriora transimus; et cum Moyse ingredimur in nubem, et caliginem (Exod. 24). Abyssus abyssum invocat, in voce caractarum dei; et gyrans gyrando vadit spiritus, et in circulos suos revertitur (Ps. 42, 8; Eccl. 1, 6). Labyrinthios patimur errores, et Christi caeca regimus filo vestigia. Ad hanc difficultatem urget petasatus libri portitor (Horat. I, epist. 2) : dimidium facti qui bene coepit habet : quanto magis nos qui tertiam partem iam confecimns viae, eodem debemus in reliquis labore sudare; ne perdamus praeterita, et imperfectum opus augeat lectoris desiderium. Itaque, mi Exuperi papa venerabilis, adesto praesens orationibus, qui corpore absens es, et impetra a Domino ut auferatur a facie mea velamen Zachariae, quod ante oculos obtendebatur Moysi, quia fulgorem vultus eius, vulgo ignobile ferre non poterat : ut ego quoque cum David queam dicere : *dominus dabit verbum evangelizantibus virtute multa* (Ps. 68, 12)".

vier Winde, welche auf jenen vier Wagen einherfahren, symbolisiren die göttlichen Strafgerichte, welche von allen Seiten hereinbrechen (vgl. Jer. 49, 36 und Ezech. 1, 4, wo die vier Cherubim, auf deren Häuptern Jehova thront, die über alle Gegenden der Erde sich erstreckenden Strafgerichte symbolisiren, Dan. 7, 2; Apoc. 7, 1) und über alle Völker der Erde ergehen, deren Gott als Strafwerkzeuge über sein sündiges Volk sich bedient hat. Dadurch, dafs die vier Wagen aus einem Bergthale, vielleicht dem Thale Josaphat (Joel 4, 1), zwischen zwei Bergen von Erz, d. i. dem Oel- und Tempelberge, nach Umbr. dem Zion und Moria, hervorgehen (vgl. Ps. 125), wird das Strafgericht als eine Folge der Theokratie, des Reiches Gottes, bezeichnet, welches Gott wie mit einer unübersteiglichen und undurchdringlichen Schutzmauer umgiebt. Aus dem Umstande, dafs hier von dem göttlichen Schutze des Reiches Gottes, und namentlich von dem des neuen Bundes die Rede ist, kann man aber das Fortbestehen des Tempels zur Zeit der Strafgerichte über die Völker der Erde um so weniger entnehmen, da Kap. 5 von einem Strafgerichte über Jerusalem und dessen Zerstörung, sowie von einer neuen Wegführung ins Exil die Rede ist. — Bedeutsam sind auch die Farben. Nach Hengstb. ist *roth* die Farbe des Blutes, *schwarz* die der Trauer, *weifs* die des Sieges. Da die Rothen hier אֲמֻצִּים (*starke?*) genannt werden, so sollen die ersten nicht wieder erwähnt werden. Nach Allioli sinnbilden die Farben der Pferde, wie Kap. 1, den blutigen Sieg des Herrn über seine Feinde, dagegen deuten nach Umbreit die vier Farben auf die Mannigfaltigkeit der schöpferischen Wirkungen des Geistes Gottes. Dafs zwei (?) Wagen, nämlich der mit den schwarzen und den weifsen Rossen, nach dem Nordlande abgehen, erklärt sich nach Hengstb. daraus, dafs jene Bewohner, die Assyrer und Babylonier (vgl. 2, 10. 11), in der Vorzeit die gefährlichsten Feinde des Bundesvolkes waren und von Norden nach Palästina kamen. — Sie die-

nen daher hier, wie Kap. 5, als Typus der zukünftigen Feinde der Theokratie. Von dem Südlande ist hier die Rede, weil die ersten Unterdrücker des Bundesvolkes die Aegypter waren, und dasselbe auch später (Dan. 11, 5) von demselben viel zu leiden hatte, vgl. Ezech. 5, 13; Sach. 9, 1. — Wir haben also auch in diesem Gesichte eine Verkündigung des Sieges über alle Feinde des Gottesreiches.

Sach. 6, 9—15.

Nachdem der Prophet im Vorhergehenden dem Bundesvolke und nach dessen Wiederannahme den übrigen Völkern der Erde ein Strafgericht verkündigt und den Messias als die Ursache und Quelle der zukünftigen Entwickelungen des Reiches Gottes bezeichnet hat, wird hier der Messias ihm wieder vor seine innere Anschauung geführt und derselbe als solcher geschildert, der die priesterliche und königliche Würde in sich vereinigt. Josua, der Hohepriester, dient hier als Vorbild eines gröfseren Hohenpriesters, des Messias, da jener keine Krone tragen durfte, weil er nicht von dem königlichen Stamme war. Ein ganz passendes Vorbild des Messias war Melchisedek, der nach Ps. 110, 4 die hohepriesterliche und königliche Würde in sich vereinigte. Der von Sacharja geschilderte Hohepriester und König soll den Tempel Jehovas mit Majestät zieren, als König herrschen auf seinem Throne, und Frieden und Heil dem Bundesvolke bringen. Zu diesem mit priesterlicher und königlicher Würde ausgerüsteten Sprofs werden sich die Heiden aus entfernten Ländern wenden und den Tempel, d. i. das Reich Gottes mit erbauen, und vollenden helfen. Nach diesen kurzen Vorbemerkungen lassen wir die Erklärung von V. 9 an folgen.

V. 9—11 : וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר : לָקוֹחַ מֵאֵת הַגּוֹלָה מֵאֵת חֶלְדַּי מֵאֵת טוֹבִיָּהוּ וּמֵאֵת יְדַעְיָה וּבָאתָ אַתָּה בַּיּוֹם הַהוּא וּבָאתָ בֵּית

יאשִׁיָּה בֶן־צְפַנְיָה אֲשֶׁר־בָּאוּ מִבָּבֶל׃ וְלָקַחְתָּ כֶסֶף־וְזָהָב וְעָשִׂיתָ עֲטָרוֹת
וְשַׂמְתָּ בְּרֹאשׁ יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־יְהוֹצָדָק הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל׃ *Und es erging Jehovas Wort an mich, sprechend: Nimm von den Gefangenen* (Ew.: *Ausgewanderten*), *von Cheldai, von Tobia und von Jedaja — und du kommst noch an diesem Tage und du kommst in das Haus Josias, des Sohnes Sephanjas, wohin sie* (Ew., Rück., Umbr.: *welche*, Chald., Syr., Hieron., Hengst.) *aus Babel gekommen sind, — und nimmst Silber und Gold und machst es zu Kronen und setzest sie auf das Haupt Josuas, des Sohnes Jehozadaks, des Hohenpriesters.*

Diese Worte lassen es kaum zweifelhaft, dafs die in grofser Zahl in Babylonien Zurückgebliebenen aus den dahin von Nebucadnezar weggeführten Exulanten, die von dem schon seit 5 Monaten geschehenen Wiederanfang des Tempelbaues gehört hatten, Abgesandte mit einer Beisteuer in Gold und Silber nach Jerusalem gesandt hatten. הַגּוֹלָה bezeichnet zwar im Buche Esra mehrmals die bereits nach Palästina zurückgekehrten Exulanten (Esr. 4, 1), allein die Vergleichung von V. 15 läfst es nicht zweifelhaft, dafs jenes hier die noch in Babylon Befindlichen bezeichnet. Denn V. 15 werden die Repräsentanten der Gefangenschaft als Typen der entfernten Heidenvölker dargestellt, welche dereinst den Aufbau des Tempels oder der Gemeinde Gottes thätig befördern werden. Dieser Typus findet aber nicht statt, wenn unter der Gefangenschaft die schon zurückgekehrten Exulanten verstanden werden. Das וַיְהִי *und es geschah, erging*, verbindet dieses Gesicht mit dem Vorigen. Es wurde dasselbe, wie die übrigen, dem Propheten noch in derselben Nacht zu Theil und enthält den Auftrag zu einer später anzuführenden symbolischen Handlung. דְּבַר־יְהוָה giebt der Chald. wieder פִּתְגָם נְבוּאָה מִן קֳדָם יְיָ *sermo prophetiae a facie domini.* Der Infinit. abs. לָקוֹחַ ist hier als Imperativ zu fassen, vgl. Ewald, S. 588, Gesenius, §. 131, 4. 6. — Das בָּאתָ wird zur gröfseren Deutlichkeit noch einmal wiederholt, weil dasselbe von seinem Objecte durch die ausführliche

Angabe derer, von denen genommen werden soll, getrennt wird. Das מֵאֵת הַגּוֹלָה *von der Gefangenschaft*, d. i. von den Gefangenen, wird vor den einzelnen Propheten erwähnt, um anzudeuten, dafs diese nicht privatim, sondern als Repräsentanten und Abgeordnete einer ganzen Corporation, der noch im Exil befindlichen Exulanten, gekommen waren. Auf diese Weise erscheinen auch Kap. 7, 2 Scharezar und Regemmelech als Abgeordnete der palästinensischen Juden, welche die Gemeinde Jehovas absandte, und reden im Namen des ganzen Volkes (V. 3). Diese Qualität der Einzelnen als Repräsentanten war für den Zweck des Propheten von Wichtigkeit, denn sie waren in ihrer Eigenschaft nur zum Typus der Heiden geeignet. — Viele Ausleger sind der Meinung, dafs nur drei Abgeordnete von Babel gekommen, und dafs Josia der Sohn des Zephanja derjenige gewesen sei, bei dem sie zu Jerusalem eingekehrt waren. Sie übersetzen das וּבָאתָ *indem du gehest* in das Haus des Josia, *wohin* sie gekommen sind, quam ingressi sunt, „von Babel“. Gegen diese Auffassung soll nach Hengstb. V. 14. 15 sprechen, wo Josia als Theilnehmer an der Dedication der Krone, als Mittypus der fernen Heidenvölker erscheine, welche an dem Tempel Jehovas bauen werden. Man mufs daher אֲשֶׁר בָּאוּ מִבָּבֶל mit dem Chaldäer וְאַתְּ übersetzen : *welche von Babel gekommen sind*, und es auf alle vier Genannte beziehen. — Zu dem : „und du kommst, d. i. du sollst gehen in das Haus des Josia“ gehört V. 11 „um zu nehmen“ oder : „und du nimmst“. Das : „und du kommst in das Haus des Josia“, soll dann soviel sein als : „und von Josia, in dessen Haus du kommst, sollst du nehmen“. Der Grund, warum der Prophet in das Haus des Josia gehen soll, soll darin liegen, dafs er der Schatzmeister der Gesellschaft gewesen, in dessen Hause die Niederlage der mitgebrachten Gaben sich befunden habe. Uns scheint es den Worten des Textes mehr entsprechend, nur drei Abgesandte anzunehmen, welche in das Haus Josias zu Jerusalem eingekehrt waren

und gastfreundliche Aufnahme gefunden hatten. Der von Hengstb. aus V. 14. 15 dagegen entnommene Grund ist von keinem Gewichte, weil der Name des edlen Gastfreundes Josia, wie die jener drei Abgesandten, erhalten werden sollten. Sehen wir auf die Bedeutung der Namen der Abgesandten, so sind sie vielleicht wie ihre Personen typisch und enthalten Hindeutungen auf die Eigenschaften derer, welche die Propheten vorbildeten, und auf die ihnen bestimmten Segnungen. Nach Hengstb. soll V. 14 nicht daran zweifeln lassen, dafs die Namen eine typische Bedeutung haben, indem dort zwei der Abgesandten einen von dem hier vorkommenden verschiedenen, der Bedeutung nach aber damit übereinstimmenden Namen hätten. חֶלְדַּי *Dauernder, Langlebender*, von חָלַד = خَلَدَ *perennavit, sempiternis fuit*, daher חֶלֶד *Dauer, Lebensdauer* (Ps. 39, 6; Hohesl. 11, 17), heifst 25, 14 חֵלֶם *Stärke*, von חָלַם *fest, stark sein*. יאשִׁיָּהוּ *Jehova ist Stützer, Gründer*, aus יאשָׁהוּ von אָשָׁה = אָשַׁשׁ *fest sein* und אָשְׁיָה *Stütze, Säule* (Jerem. 50, 15), arab. أس II. *stützen, festigen*, daher أس *Grundfeste*, und dort חֵן *Gnade, Huld*. Diese Verschiedenheit der Namen soll darauf führen, dafs sie absichtlich gewählt und bedeutungsvoll seien. Wie diese Namen dem Zwecke des Propheten ganz entsprächen, so auch die Namen טוֹבִיָּה *Jehova ist gut, gütig*, יְדַעְיָה *Jehova ist Wissender* oder *weifs*, und צְפַנְיָה *Jehova schützt, bewahrt*, ist *Schützer*. Uebrigens fassen jene Namen wie der Alex. als Nomina appellativa auch Hieron., Abarbanel, Umbreit, Hofmann, Baumgarten III, 533, Neumann.

Das בַּיּוֹם הַהוּא *an diesem Tage* bezeichnet die in der Weissagung nicht näher bestimmte Zeit der Ausführung der göttlichen Befehle. Michaelis bemerkt dazu: „Die isto, quo scil. facere debes, quae nunc mando. Forte deus in visione diem aliquem certum determinaverat, quem vero in visionis descriptione exprimere propheta necessarium duxit“. — Das Silber und Gold, woraus der Prophet

Kronen machen soll, ist dasjenige, was jene Gesandten aus Babylon mitgebracht haben. Von diesem edlen Metalle soll der Prophet so viel nehmen, als zur Ausführung des ihm von Jehova ertheilten Auftrages erforderlich war. Da der Prophet die Zahl der Kronen, die er machen soll, nicht angiebt, so sind die Ausleger darüber verschiedener Ansicht. Zahlreiche ältere und neuere Ausleger (Umbreit, Ewald, Hitzig, Bunsen, Neumann) nehmen zwei Kronen an, weil dieses der Typus der folgenden Weissagung, welche eine Vereinigung der hohenpriesterlichen und königlichen Würde in einer Person, dem Messias, ankündigt, und der Sache entspreche (8). Allein man sieht nicht ein, warum das Priesterthum noch durch ein Hinzugefügtes typisch abgebildet werden sollte, was Josua nach Kap. 3 schon durch sich selbst abbildete. Dazu kommt, daſs sich hier gar keine Andeutung von zwei Kronen findet. Das Silber und Gold führt keineswegs auf zwei Kronen, weil dasselbe sowohl zu einer oder auch zu mehreren Kronen angewendet werden konnte. Da der Kopfschmuck des Hohenpriesters auch nirgends עֲטָרָה *Krone* genannt wird, so fragt es sich, ob denn auch dem Kopfschmucke des Hohenpriesters jener Name ertheilt werden könne. Es bleibt hiernach nur die Wahl zwischen einer oder mehreren Kronen übrig. Da hier der Plural עֲטָרוֹת (der Syr. ܟܠܝܠܐ, der Chald. כְּלִיל רַב *groſse Krone*) steht, so ist das wahrscheinlichste, daſs der Prophet eine aus mehreren kleinen Kronen oder Diademen oder eine zusammengesetzte und aus zweien oder mehreren in einander

(8) Ewald (dessen neueste Erklärung hierüber in den Jahrbüchern, 1861, S. 270 f.), Hitzig, Bunsen nehmen nach בְּרֹאשׁ einen Ausfall der Worte וְזֶרֻבָּבֶל וּבְרֹאשׁ an. Allein diese Worte hat kein Manuscript und keine Version für sich und würden V. 12 אֲלֵיהֶם statt אֵלָיו fordern.

verschlungene Krone bezeichnet (Hofmann, Stähelin, die messianischen Weissagungen, S. 123, M. Caul, Burger, Hengstb.), um dadurch die vereinigte Staatsgewalt, die religiöse und bürgerliche, wie die dreifache Krone des Papstes, zu bezeichnen. Aehnlich ist die Stelle Job 31, 36 : „ich werde es umbinden als *Kronen* mir", wo nur von einer zusammengesetzten Krone die Rede sein kann, sowie Offenb. 19, 12, wo in den Worten : *καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλά*, Christus nicht mehrere von einander getrennte, sondern in einander verschlungene Diademe als Insigne der königlichen Würde beigelegt werden. Dafs nur an *eine* solche Krone zu denken sei, dafür sprechen das Aufsetzen auf das Haupt des Einen Josua, der V. 14 mit dem Plural עֲטָרוֹת verbundene Singular des Verbi תְּהִיֶה und das Unpassende der Mehrzahl, da Josua selbst das Priesterthum repräsentirte und als Insigne ein aus Goldblech bestehendes Diadem צִיץ (נֵזֶר 2 Mos. 29, 6) mit der Inschrift קֹדֶשׁ לַיהוָה *heilig dem Jehova* vor der Stirne trug. Der Meinung Umbreit's, dafs von zwei verschiedenen Kronen, von welchen die eine von Silber, die andere von Gold war, die Rede sei, steht entgegen, dafs nicht füglich zwei einzelne Kronen zu gleicher Zeit dem Hohenpriester auf den Kopf gesetzt werden konnten. Wenn Umbreit ferner in dem Golde die königliche Pracht und im Silber die priesterliche Reinheit symbolisirt findet, so ist auch diese Ansicht wenigstens unsicher. Die beschriebene symbolische Handlung kann man als eine Realweissagung ansehen. Dafs durch das Aufsetzen der Krone die königliche Würde ertheilt wurde, bedarf keines Beweises. Dafs nun die Realweissagung nicht auf die Person des Hohenpriesters gehen konnte, lag am Tage, da das Königthum von dem davidischen Stamm nicht genommen werden konnte, wenn die dem David und seinen Nachkommen gegebenen Verheifsungen nicht zu Schanden werden sollten. Josua mufste sich daher überzeugt halten, dafs ihm die Krone nur als Vorbild eines anderen aufge-

setzt wurde, und dafs dieser der Messias sei, konnte er um so weniger bezweifeln, da er schon kurz vorher Kap. 3 als Vorbild des Messias begrüfst worden war, da ferner nach Ezech. 21, 31 ff., Diadem und Krone von dem königlichen Stamme genommen werden sollten, bis sie dem Messias zu Theil würden, und da schon David Ps. 110, 4 das melchisedekische Priesterthum des Messias, die Vereinigung der hohenpriesterlichen und der königlichen Würde in ihm, angekündigt hatte. Dafs Josua nur als Vorbild des Messias zu betrachten sei, wird durch das Folgende, worin die symbolische Handlung durch das Aufsetzen der Krone auf das Haupt Josuas und durch die Hernahme des Materials zu dieser Krone von den Gesandten und Repräsentanten der fern wohnenden Brüder erläutert wird, aufser Zweifel gesetzt. Denn V. 12. 13 wird der Messias ausdrücklich als derjenige bezeichnet, welcher von David abstammen, als König herrschen und zugleich ein hohepriesterliches Amt führen werde, und nach V. 14. 15 soll das Material von den Gesandten und Repräsentanten der fern vom Vaterlande lebenden Exulanten genommen werden und der Bau des Tempels durch die Heiden geschehen.

Der Alex. hat die Eigennamen nicht als solche gefafst, denn er übersetzt den V. 10 : *Λάβε τὰ ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας παρὰ τῶν ἀρχόντων, καὶ παρὰ τῶν χρησίμων αὐτῆς, καὶ παρὰ τῶν ἐπεγνωκότων αὐτὴν* (Alex. *αὐτῶν*, Card. Barb. manuscript. *αὐτὴν καὶ παρὰ Ἐλδαεὶ, καὶ παρὰ Τωβίου καὶ παρὰ Ἰιδεείου*), *καὶ εἰσελεύσῃ* (Barb. *ἐλεύσῃ*) *σὺ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ εἰς τὸν οἶκον Ἰωσίου τοῦ Σοφονίου τοῦ ἥκοντος ἐκ Βαβυλῶνος*. . . . Statt מֵחֶלְדַּי scheint der Alex. מֵאֵלִים durch Verwechselung des ח mit א und des ד mit י und י mit ם, nach Hitzig מֵחֹרִים, vgl. Jes. 34, 12, ferner statt טוֹבִיָּהוּ wahrscheinlich טוֹבִיָּה und statt יְדַעְיָה — יְדַעְיָהּ gelesen zu haben. — Hitz. will statt מֵחֶלְדַּי lieber מַחֲמַדַּי *meine Kostbarkeiten, Pretiosen*, welche V. 11 von Silber und Gold seien, so dafs Joh. 4, 5 zu Grunde liegen dürfte. Hiergegen spricht, dafs keine Handschrift und Version diese Lesart bestätigt.

V. 12 : וְאָמַרְתָּ אֵלָיו לֵאמֹר כֹּה אָמַר יְהוָֹה צְבָאוֹת לֵ֑אמֹר הִנֵּה־אִישׁ צֶמַח שְׁמוֹ וּמִתַּחְתָּיו יִצְמַח וּבָנָה אֶת־הֵיכָל יְהוָֹה׃ *Und sprich zu ihm also* (eigentl. *sprechend*) *: so spricht Jehova der Heerschaaren also : siehe da! ein Mann, dessen Name Sproſs ist, und aus seinem Boden* (Rück. : *Stelle*) *wird er aufsprossen* (Ewald, Rück. : *unter ihm wirds sprossen*) *und er wird den Tempel Jehovas bauen.*

Der Prophet wird in diesen Worten der Weissagung, welche der gleichbedeutenden symbolischen Handlung folgt, von Jehova auf den Messias als denjenigen hingewiesen, welcher, nachdem er sich aus seiner anfänglichen Niedrigkeit erhoben, wie ein Sproſs zu einem stattlichen Baum, den Tempel Jehovas bauen, d. i. das Reich Gottes oder die Gemeinde des Herrn vergröſsern und zur groſsen Herrlichkeit erheben wird. Der Tempel ist daher hier der geistige Tempel, die gläubige Gemeinde oder die Kirche des Herrn, welche wie ein prachtvoller Tempel aus der Niedrigkeit zur Ehre und zum Ruhme gelangen soll. — Die Interjectionspartikel הִנֵּה *siehe* weiset hier auf den Messias, wie Jes. 7, 14 auf die Jungfrau als gegenwärtig hin und fordert den Hohenpriester, der ihn nach Namen und Amt repräsentirte, auf, sein geistiges Auge auf ihn zu richten. — Das צֶמַח, welches hier wie Kap. 3, 8 als eine Art von Nomen proprium, jedoch wie das Folgende zeigt, in genauer Rücksicht auf die appellative Bedeutung gebraucht wird, weiset offenbar auf die früheren Weissagungen, besonders die des Jeremias hin (Jes. 11; Jerem. 23, 5. 6; 33, 15. 16; Ezech. 17), worin der Messias als ein von Jehova zu erweckender Sproſs Davids verkündigt worden ist; vgl. das zu Kap. 3, 8 Gesagte. — Die Worte : מִתַּחְתָּיו יִצְמַח (der Syr. ܘܡܢ ܠܬܚܬ ܢܕܢܚ *und von unten wird er aufgehen*) werden verschieden übersetzt und erklärt. Mehrere nehmen bei יִצְמַח ein anderes Substrat als den Messias, welcher Josua abbildet, an. So übersetzen Luther, Rück., Ewald, Umbreit, Stähelin, Neu-

mann : „unter ihm wirds sprossen“, Calov : „sub eo et eius regno germinabunt et florebunt omnia“, Burk : „germen et ipse et sub illo opus quoque universum pulchre germinabit“, Hieron. : „et subter eum orietur multitudo credentium“, Cyril. u. A. (9). Allein diese Erklärung ist falsch, weil es ein unpassendes Bild ist, dafs unter dem Sprosse weg, also aus seinen Wurzeln, Alles, oder die Menge der Gläubigen wachsen soll. Von diesem Wachsthum kann zuerst die Rede sein, wenn aus dem Sprofs ein grofser Baum geworden, unter welchem nach Ezechiel Kap. 17, 22—24 alle Vögel des Himmels wohnen können. Hier ein anderes Subject als das zunächst vorhergehende Nomen anzunehmen, ist jedenfalls gewaltsam. Auch spricht die Parallelstelle des Jeremias, welche der Prophet direct vor Augen gehabt hat, Kap. 33, 15 : „siehe, ich lasse hervorsprossen dem David ein gerechtes Gewächs“, deutlich dafür, dafs der Messias, sowie er dort derjenige ist, welchen Jehova hervorsprossen läfst, so hier der hervorsprossende sei. Nach einer anderen Erklärung : „er wird hervorsprossen aus seinem Orte“, welche wir bei Kimchi und Abenesra, Alting : „e loco suo, tum quod ad gentem, ex domo Davidis, Judae, Abrahami, quibus factae sunt promissiones, tum quod ad patriam“, bei Tarnov, Reufs u. A. antreffen, soll מִתַּחְתָּיו gleichbedeutend mit מִמְּקוֹמוֹ *e loco suo* stehen; allein תַּחַת kommt weder im Hebräischen, noch in den verwandten Dialecten in der Bedeutung *Ort* vor. In allen Stellen bezeichnet תַּחַת *unten*. Diese Erklärung des צָמַח ist auch schon deshalb unzulässig, weil dadurch die Hinweisung auf die anfängliche

---

(9) Auch Hitzig und Maurer fassen das יִצְמַח impersonell. Nach Umbr. wird so auf die Wirkungen von des Messias Erscheinung hingewiesen und sein Name in seiner doppelten Bedeutung genommen. Er heifse nicht blofs Sprofs vorzugsweise nach seiner Abstammung, sondern er wird auch sprossen lassen; eine ganz neue, frische Saat wird von ihm ausgehen.

Niedrigkeit, welche ein charakteristisches Merkmal des Messias ist, schwindet und statt dessen etwas dieser Stelle Fremdartiges hineingebracht wird. Durch diese Erklärung wird auch das Treffende des Gegensatzes mit dem folgenden Gliede nicht hervorgehoben, welcher darin besteht, dafs der anfänglich in Niedrigkeit Erscheinende den Tempel Jehovas so bauen wird, dafs jeder frühere Bau dagegen kaum in Vergleich kommen kann. — Durch das מִתַּחְתָּיו יִצְמַח, welches *von unter ihm, desubter se germinabit*, d. i. von seinem Boden zu übersetzen ist, wird vielmehr das צָמַח (Hieron. *Oriens*, LXX ἀνατολή, Syr. ܡܙܪܚܐ *oriens*) erklärt und angegeben, dafs der Verheifsene mit Recht den Namen *Sprofs* führe. Hengstb. findet in dem תַּחְתָּיו einen Gegensatz zu מִמַּעַל *von Oben*. Denn er bemerkt: „Der Messias soll nicht etwa in grofser Glorie von *Obenher* מִמַּעַל, herabkommen, sondern wie eine langsam aus dem Boden *von unten her* hervorschiefsende Pflanze sich nach und nach aus der anfänglichen Niedrigkeit erheben. Nach dieser Auffassung steht מִתַּחְתָּיו, welches nur noch 2 Mos. 10, 23 sich findet, dem מִמַּעַל entgegen, wie z. B. 2 Mos. 20, 4: „du sollst dir kein Gleichnifs dessen machen, was im Himmel *droben* (מִמַּעַל), und dessen, was auf der Erde *drunten* (מִתַּחַת) ist", und Am. 2, 9. Allein dieser Gegensatz von Oben und Unten scheint uns hineingetragen und nicht durch den Zusammenhang geboten. — Dafs in den Worten: *er baut den Tempel Jehovas* nicht von einem Baue des äufseren Tempels die Rede sein kann, wie die jüdischen Ausleger annehmen, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel, und ist auch von Reufs in der Dissert., qua oracul. Zachar. 6, 12. 13 expl. in seinen Opusc. t. I, p. 1—156 überzeugend dargethan. Die Erbauung eines äufseren Tempels wird in keiner Weissagung dem Messias zugeschrieben. Es kann hier um so weniger an einen Bau des äufseren Tempels gedacht werden, weil Kap. 4, 10 im Namen Gottes verheifsen wird, dafs der durch Serubabel begonnene

Tempelbau auch durch ihn vollendet, und dieser Tempel nach Haggai 2, 7—9 und Malachi 3, 1 durch die Gegenwart des Messias verherrlicht werden soll. Dafs der Tempel, welchen der *Sprofs* bauen soll, kein äufserer ist, geht auch aus dem Verhältnifs des Tempelbaues zum Hohenpriesterthum des Messias hervor. Ist die durch das Priesterthum des Messias zu bewirkende Reinheit und Entsündigung keine äufsere, sondern eine innere, wird sie, wie dies unserem Propheten bei seiner Kenntnifs der früheren (Jes. 53) nicht unbekannt sein konnte, und nach Kap. 12 und 13 wirklich nicht unbekannt war, nicht durch das Blut der Thiere, sondern durch das eigene Blut des Hohenpriesters erworben, so mufs Sacharja doch auch wohl, wenn er, veranlafst durch den damaligen Tempelbau, von einem solchen durch den Messias zu bewirkenden redet, bildlich verstanden werden, und dies um so mehr, da es, wie wir bereits oben nachgewiesen haben, seine gewöhnliche Sitte ist, von dem Schatten der zukünftigen Güter sich zu diesen Gütern selbst zu erheben, das Zukünftige unter dem Bilde des Gegenwärtigen darzustellen und mit seinem Namen zu benennen. — Dafs der Prophet hier von einem geistigen Tempel spricht, erhellt auch daraus, dafs der Messias nicht *einen* Tempel, sondern *den* Tempel Jehovas bauen soll. Der Tempel, den der Messias bauen soll, wird dadurch als ein vorhandener und als stets derselbe bezeichnet, welchen aber der Messias zu einer Herrlichkeit erheben soll, vor welcher der salomonische weit zurücksteht. Da der Tempel zu Jerusalem der Sitz des Reiches Gottes war und hierin und nicht in dem Aeufseren, in seinen Mauern, sein grofses Ansehen und seine Würde lag, so konnte er auch nur dadurch zum Bilde und Typus des Reiches Gottes selbst, der Kirche, welche nicht erst mit Christo begann, sondern im alten und neuen Bunde ein und dieselbe war, dienen. Weshalb Coccejus passend schreibt: „templum autem dei unum est, nempe ecclesia σωζομένων, inde a promissione in para-

diso promulgata, usque ad finem mundi". Insofern der Tempel Salomos wie der Serubabels der Versammlungsort der gläubigen Jehovaverehrer war, und zur Erhaltung, Stärkung und Belebung der gläubigen Gemeinde diente, und die Erbauung des äufseren Tempels vom Glauben ausging, könnten jene auch als Miterbauer des Reiches Gottes betrachtet werden. Dafs hier an denjenigen Tempel zu denken sei, von welchem der salomonische und serubabelische Tempel nur Abbilder waren, nämlich an die gläubige Gemeinde (vgl. Hos. 8, 1; 1 Petr. 2, 5; Hebr. 3, 6; Eph. 2, 21. 22), nehmen auch Hesselberg, Tholuck, die Propheten, S. 188 und Hengst. an. — Die Meinung von Grotius, Eichhorn und Theiner, dafs צֶמַח *Serubabel* bezeichne, welche Ansicht übrigens schon Hieronymus kennt, hat so Manches gegen sich, dafs sie keine Widerlegung verdient. — Der Chald. giebt die Worte : הֵנֵּה אִישׁ וגו׳ wieder : הָא גַבְרָא מְשִׁיחָא שְׁמֵיהּ עֲתִיד דְּיִתְגְּלֵי וְיִתְרַבֵּי וְיִבְנֵי יַת הֵיכְלָא דְיָ *ecce vir, Messia nomen eius, qui revelandus est et magnificandus et aedificaturus templum domini.*

V. 13 : וְהוּא יִבְנֶה אֶת־הֵיכַל יְהוָה וְהוּא־יִשָּׂא הוֹד וְיָשַׁב וּמָשַׁל עַל־כִּסְאוֹ וְדָיָה כֹהֵן עַל־כִּסְאוֹ וַעֲצַת שָׁלוֹם תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם : *Ja Er wird Jehovas Tempel bauen, ja* (eigentl. *und*) *Er wird Majestät* (Ew. : *Glanz*) *tragen und sitzen und herrschen auf seinem Throne und er wird Priester* (Chald. : *Hoherpriester*) *sein auf seinem Throne und der Rath des Friedens wird zwischen ihnen beiden sein.* Der Alexand. übersetzt : *καὶ οἰκοδομήσει τὸν οἶκον κυρίου, καὶ αὐτὸς λήψεται ἀρετὴν, καὶ καθιεῖται* (Complut. *καθήσεται*), *καὶ κατάρξει ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτοῦ, καὶ ἔσται ἱερεὺς* (Cod. Alex. *ὁ ἱερεὺς*) *ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, καὶ βουλὴ εἰρηνικὴ ἔσται ἀναμέσον ἀμφοτέρων.*

Nach diesem Verse soll der Sprofs, der Messias, die hohepriesterliche und königliche Würde in sich vereinigen und einen viel herrlicheren Tempel als den salomonischen

und serubabelischen bauen, d. i. die Theokratie zu weit gröfserer Macht, Würde und Wirksamkeit erheben, als die frühere, deren Leiter Josua und Serubabel waren, besafs. Der mit Majestät bekleidete Priesterkönig soll die Theokratie weit mehr verherrlichen als der niedrige Serubabel. In dieser Verheifsung lag für die anfänglich schwache und arme Colonie eine reiche Quelle des Trostes, indem sie den Blick von der traurigen und gedrückten Gegenwart in die glänzende Zukunft erhob. Das wiederholte : „ja er wird den Tempel bauen“ (— welche Wiederholung sich bei dem Alex. nicht findet —), sowie die im Gegensatze stehenden Worte : „er wird aus der Erde aufsprossen“, sollen darauf aufmerksam machen, dafs von dem Messias ungeachtet seiner anfänglichen Niedrigkeit eine früher nie geahnte Verherrlichung des Reiches Gottes ausgehen werde. — Das ו vor הוּא steht hier steigernd und ist in der Wiederholung am besten mit *ja* zu übersetzen. Die Worte : „er wird aus der Erde sprossen“, beziehen sich hier, wie das in beiden Sätzen wiederholte הַהוּא zeigt, eng auf das Folgende : „ja er wird Majestät tragen“. Soll der Messias einen viel erhabeneren Tempel als die früheren bauen und dadurch die Theokratie verherrlichen, so wurde durch die Hinweisung darauf den trauernden Zeitgenossen des Josua und Serubabel eine frohe Aussicht eröffnet und ihr trauerndes Herz mit Trost erfüllt. Dafs die Worte : „er wird Majestät tragen“, die Erklärung des Aufsetzens der Krone in der symbolischen Handlung enthalten, bedarf kaum der Erwähnung. — Das הוֹד *Glanz* wird vorzugsweise von der königlichen Majestät und Hoheit gebraucht, vgl. Jerem. 22, 18; Dan. 11, 21; 1 Chron. 29, 25, wo es heifst : „und Jehova machte grofs den Salomo und gab ihm königliche Majestät und Herrlichkeit (הוֹד מַלְכוּת), welche nicht gewesen war über einem Könige vor ihm“. Dan. 11, 25 heifst es : „man giebt ihm nicht die königliche Majestät“, הוֹד מַלְכוּת, Ps. 8, 6; 21, 6, wo der Mensch als ein von Gott eingesetzter Unterkönig erscheint. Dafs auch hier

das Wort in dieser speciellen Bedeutung zu nehmen sei, zeigt die Beziehung auf die symbolische Handlung und das Folgende. Die Uebersetzung: „er wird Majestät empfangen", welche Reuſs zu vertheidigen sucht, ist unzulässig, weil die Majestät mit Rücksicht auf das Insigne der königlichen Würde, die Krone, auch an anderen Stellen als eine von Herrschern getragene und auf ihrem Haupte befindliche bezeichnet wird. Schon 4 Mos. 27, 20 heiſst es: „Lege *von deiner Herrlichkeit* (מֵהוֹדְךָ) auf ihn". Diese Darstellung, welche sich auch an den angeführten Stellen der Chronik, des Daniel und der Psalmen findet, lag hier um so näher, da der Prophet den das Insigne der Herrschaft, die Krone, auf dem Haupte tragenden Josua vor sich hatte. Das „er sitzt", und das „er herrscht", sind so verschieden, daſs jenes den Besitz der königlichen Ehre und Würde, dieses die wirkliche Ausübung der königlichen Gewalt bezeichnet. — Uneinig sind die Ausleger darüber, ob das Suffix in כִּסְאוֹ auf Jehova oder auf den Messias (mit den Aelteren, Rosenm., Maurer, Hengstenb., Umbreit, Hofmann, Baumgarten, Neumann, Köhler) zu beziehen sei. Auf Jehova beziehen es Vitringa, obss. t. I, p. 317 und Reuſs („ita in solium Jehovae exaltatum iri, ut non modo divinae illius maiestatis et gloriae particeps sit, sed actu etiam imperium ipse administret"). Gegen diese Auffassung spricht aber die enge Beziehung, worin das erste עַל־כִּסְאוֹ zu dem zweiten steht. Diese Beziehung läſst darüber keinen Zweifel, daſs der Nachdruck nicht auf dem Suffixe liegt, und daſs es die Absicht des Sacharja ist, den Gedanken hervorzuheben, daſs der Messias auf ein und demselben Throne zugleich König und Hoherpriester sein werde. In diesem Sinne gefaſst enthalten die Worte des Propheten einen wahren Trost, indem darin die Bürgschaft lag, daſs das künftige Oberhaupt die Macht und den Willen zu helfen habe. Als wahrer Hoherpriester sollte der Messias seine Getreuen bei Gott vertreten und ihnen Vergebung ihrer

Sünden verschaffen, was der Prophet schon Kap. 3 ausführlicher angekündigt hatte; als wahrer König, von dessen Herrlichkeit alles Frühere nur ein schwaches Abbild gewesen, sollte er die Begnadigten schützen und ihnen alle von ihm bestimmten Segnungen zuwenden. — Wie bei den vorhergehenden Worten sich eine verschiedene Auffassung bei den Auslegern findet, so ist dies auch der Fall bei den Worten: „zwischen ihnen beiden". Sehr verbreitet ist die vom heiligen Hieronymus erwähnte Erklärung (Coccejus, Vitringa, Bengel, Reufs u. A.), wonach jene Worte sagen wollen: *inter germen et Jehovam.* Nach anderen noch zahlreicheren Auslegern (Hieron., Mark, Michaelis, Allioli, Loch-Reischl u. A.) bezieht sich das: „zwischen beiden", auf die beiden in dem Messias verbundenen Aemter oder Personen des Hohenpriesters und des Königs. Für diese Erklärung spricht, dafs nur nach ihr die Worte eine passende Beziehung auf den Hauptgegenstand der ganzen Weissagung, die Verbindung des königlichen und hohenpriesterlichen Amtes im Messias haben und die *beiden* die zuletzt genannten sein müssen, so dafs Jehova nur nach der falschen Beziehung des Suffixes in כִּסְאוֹ als zu ihnen gehörig betrachtet werden kann. Die Entgegnung, dafs der König in dem Vorhergehenden nicht ausdrücklich genannt werde, ist ohne Bedeutung, weil der Messias deutlich genug als König bezeichnet worden ist. Die Scheidung zwischen ihm als König und als Hoherpriester hat ihren Grund in der Beziehung auf die frühere Theokratie, worin die im Messias vereinigten Aemter von zwei Personen verwaltet wurden. Der Alex., welcher die Worte: וְהָיָה כֹהֵן עַל־כִּסְאוֹ unrichtig *καὶ ἔσται ἱερεὺς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ* wiedergiebt, macht aus dem Könige, der selbst zugleich Hoherpriester ist, einen König und einen ihm zur Seite stehenden Hohenpriester. Dafs nicht an zwei Throne, einen königlichen und priesterlichen (Hieronymus, Maurer), gedacht werden kann, erhellt daraus, dafs nur *ein* Thron erwähnt wird, auf welchem der-

jenige sitzt, der Priester und König zugleich ist. — Durch : עֲצַת שָׁלוֹם *Rath des Friedens*, welcher zwischen ihnen beiden sein soll, wird der Messias als ein König und der Messias als ein Hoherpriester berathschlagend über die Herbeiführung und die Gründung des Friedens und des Heiles des Bundesvolkes dargestellt. Eine Hinweisung auf die segensreichen Folgen, welche die Vereinigung beider Aemter in einer Person, dem Messias, hat, war hier um so angemessener, weil das Glück und das Heil des Bundesvolkes hauptsächlich in dem wahren Priester- und Königthum lag und das gemeinsame Bestreben zur Förderung des Besten der Theokratie, wie wir dasselbe als schwaches Vorbild in der Gegenwart zwischen Serubabel und Josua finden, heilbringende Folgen gehabt hat. Hatte schon im alten Bunde die gemeinsame Wirksamkeit des König- und Priesterthums segensreiche Folgen, so mufste man noch segensreichere von dem Messias erwarten, der beide Aemter in sich vereinigte und in höherer Weise Herrscher und Priester war, als jene des alten Bundes. Dem Messias wird auch Jes. 9, 5; 11, 2 vorzugsweise die עֵצָה beigelegt. Nach mehreren Auslegern, wie Hieronymus (10), Michaelis, Allioli, Loch-Reischl, soll עֲצַת שָׁלוֹם die Harmonie der beiden im Messias vereinigten Aemter, im Gegensatze zu der früher, als sie noch von verschiedenen Personen verwaltet wurden, zum Nachtheil der Theokratie oft stattgehabten Disharmonie bezeichnen. Allein diese Erklärung ist schon deswegen unzulässig, weil nach derselben dem עֵצָה, welches *Rath*, *Berathung* bezeichnet, die ganz unstatthafte Bedeutung *Gesinnung*, *Uebereinstimmung* ge-

(10) Hieron. schreibt : „Et consilium pacificum erit inter utrumque, ut nec regale fastigium sacerdotalem deprimat dignitatem, nec sacerdotii dignitas regale fastigium, sed in unius gloria domini Jesu utrumque consentiat". 2) „Bene eis conveniet, suavis inter utrumque concordia erit".

geben wird. Zur Bestätigung, dafs שָׁלוֹם als Genitiv des Objectes : consilium de pace comparanda, conferenda, consecranda zu fassen sei, dient die ähnliche Stelle Jes. 53, 5, wo מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ die Züchtigung, die unseren Frieden zum Objecte hat, und Sach. 8, 16 : מִשְׁפַּט שָׁלוֹם שִׁפְטוּ *Recht des Friedens richtet* in euren Thoren, welche Stelle Hieronymus richtig erklärt : „hoc est iudicium pacis, ut propositum iudex habeat pacificare discordes, iuxta illud Evangelii : beati pacifici“. Dafs der Messias ein Friedebringer und sein Reich ein Reich des Friedens sein werde, wird wie in den alttestamentlichen Weissagungen auch im N. T. öfters hervorgehoben, vgl. Luc. 2, 14; Joh. 14, 27; 16, 33, wo Jesu vor seinem Abschiede von seinen Jüngern denselben die εἰρήνη als Vermächtnifs zurückliefs, Apoc. 21, 3. 4.

V. 14 : וְהָעֲטָרוֹת תִּהְיֶה לְחֵלֶם וּלְטוֹבִיָּה וְלִידַעְיָה וּלְחֵן בֶּן־צְפַנְיָה לְזִכָּרוֹן בְּהֵיכַל יְהוָה : *Und die Kronen* (Mehrere : *die Krone*) *sollen sein dem Chelem und Tobia und Jedadja und Chen, dem Sohne* (Rückert : *zum Schmuck, dem Sohne*, Ew. : *der Gunst des Sohnes*, Hitz. : *der Freundlichkeit des Sohnes*, Köhler : *der Huld des Sohnes*) *Zephanja's zum Denkmale* (Rück. : *zum Gedächtnifs*) *im Tempel Jehovas.*

Nach diesen Worten sollen die Kronen, welche aus dem Material, das von den Gesandten und Repräsentanten der fern vom Vaterlande lebenden Exulanten des Bundesvolkes genommen war, angefertigt werden und im Tempel aufbewahrt werden sollen, zum beständigen Andenken und zur Erinnerung dienen, dafs sie diejenigen, welche sie geweiht, der Sache und vielleicht selbst dem Namen nach die Heiden abbildeten, welche dereinst ebenso, wie jetzt, aus fernen Landen herbeieilen und mit der gröfsten Bereitwilligkeit alles für die Ausschmückung des Tempels, d. i. die Beförderung des Reiches Gottes, thun würden. Dafs die Namen der Abgesandten ebenso typisch, wie ihre Personen zu sein scheinen, haben wir bereits bei Erklärung von

V. 10 gezeigt. Ueber den Grund, warum der V. 10 genannte חֶלְדַּי hier חֵלֶם und יאשִׁיָה hier חֵן, welches Wort sonst als Nomen proprium nicht vorkommt, genannt wird, ist oben schon die Rede gewesen. Gegen die Ansicht, daſs לְחֵן mit mehreren Auslegern der *Huld* oder der *Gunst* zu übersetzen sei, spricht, daſs dem חֵן ein ל wie dem vorhergehenden Namen vorgesetzt ist. Haben jene Namen eine appellative Bedeutung, so erklärt sich die Verschiedenheit. Uebrigens hat der Syr. für לְחֵן hier ܠܝܫܝܐ *Josiae*, wie V. 10. — Die Frage, ob die dem Propheten in der Vision anbefohlene Handlung wirklich von ihm nachher auch äuſserlich vorgenommen worden sei, oder ob die Handlung ein bloſs innerer Vorgang, wird von den Auslegern verschieden beantwortet. Hülsemann hat (*vir Zemach*, in dem thesaur. theol. phil. I, p. 1005 sqq.) zwar entschieden eine äuſsere Anfertigung behauptet, allein das von ihm dafür Angeführte ist ohne Beweiskraft. Die Nachricht der Talmudisten (Middoth 3, 8) über den Ort, wo die Krone im Tempel aufgehangen gewesen, kann nichts dafür beweisen, weil sie nur ihren Grund in unserer Stelle haben kann. Gegen die wirkliche Anfertigung durch den Propheten scheint V. 11 zu sprechen, wo dem Propheten befohlen wird, Kronen anzufertigen. Es ist wenigstens unwahrscheinlich, daſs der Prophet ein Goldschmied gewesen ist. Uebrigens könnten zur Noth die Worte auch von einem Anfertigenlassen verstanden werden. Gegen die wirkliche Anfertigung spricht aber mehr der innerliche Charakter des Sacharja, der bei ihm, wie bei Ezechiel, vorherrscht, und dann die Analogie der anderen symbolischen Handlungen Kap. 11, welche erweislich nur in der inneren Anschauung vorgegangen sind. — Der Alexandriner und Chaldäer drücken וְהָעֲטָרוֹת wieder durch den Singular ὁ δὲ στέφανος, syr. ܘܟܠܝܠܐ *et corona* aus, und der Chald. giebt וְהָעֲטָרוֹת durch וְתִשְׁבַּחְתָּא *et laus (erit)* wieder.

V. 15 : וּרְחוֹקִים יָבֹאוּ וּבָנוּ בְּהֵיכַל יְהוָה וִידַעְתֶּם כִּי־יְהוָה צְבָאוֹת שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם וְהָיָה אִם־שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּן בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם :
Und Ferne werden kommen und bauen am Tempel Jehovas, dafs ihr erkennet, dafs Jehova der Heerschaaren mich zu euch gesandt hat, und geschehen wirds, wenn ihr nur hört auf die Stimme Jehovas, eures Gottes.

Der Prophet will hier sagen : die thätige Theilnahme der bekehrten Heiden an dem Aufbau des Reiches Gottes wird in Zukunft den Beweis für den göttlichen Ursprung des durch Sache und Wort Geweissagten ablegen. Dafs die Theilnahme der Fernen, nicht der wegen der Sünden im Exil lebenden Israeliten, wie Hieron. meint, sondern der Heiden in entfernten Ländern, vgl. 2, 11; 8, 20; Jes. 60, 9. 10; Jos. 4, 8; Sprüchw. 27, 10 u. a. St., am Tempelbau in diesem Sinne zu fassen sei, bedarf nach dem über den Tempelbau des Messias Gesagten keiner weiteren Erläuterung mehr. Die Worte dieses Verses, welche, auf diese Stelle gesehen, Worte des Propheten zu sein scheinen (Hieron.), halten viele Ausleger mit Rücksichtnahme auf Kap. 2, 9. 11 und Kap. 4, 9, wo ebenfalls die Worte : „und ihr werdet erkennen“ u. s. w. als Worte des Engels Jehovas vorkommen, durch den der Prophet seine Offenbarungen erhielt, für dessen Worte. Für die erstere Annahme spricht insbesondere, dafs der Prophet V. 12 a die Weissagung erhält, das Folgende zu verkündigen, und ein Abschlufs dessen, was er verkündigen soll, tritt vor dem Ende von V. 15 nicht ein. Uebrigens bleibt der Sinn derselbe, ob der Prophet oder der Engel Jehovas die Worte spricht. — Die letzten Worte des Verses werden von den Auslegern verschieden aufgefafst. Nach der Erklärung des Hieronymus : „fient autem omnia, quae promissa sunt, si dominum audire voluerint, et acta poenitentia in bonis operibus manserint“, und nach Theodoret : *ταῦτα δὲ, φησὶν, ἔσται, καὶ τὸ προσῆκον δέξεται πέρας, ἐὰν ὑμεῖς τοῖς θείοις ὑπακούσητε λόγοις*, wird die Erscheinung des Messias, und insbesondere die Theilnahme

der Heiden an seinem Reiche an die Treue des Bundesvolkes als Bedingung geknüpft. Diesen Sinn findet Hengstb. unzulässig, und zudem sei er nirgends ausgesprochen. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, beziehen Andere, wie Mark, das וְהָיוּ bloſs auf den unmittelbar vorhergehenden Satz : „dies nämlich, daſs ihr aus dem Erfolge die Göttlichkeit meiner Sendung erseht — wird geschehen, wenn ihr Jehova gehorchen werdet“. Aber auch hierdurch wird nach Hengstb. die Schwierigkeit nur scheinbar beseitigt. — Denn das : „ihr erkennet oder werdet erkennen“, sei der Sache nach s. v. a. : ihr werdet Gelegenheit haben, zu erkennen, und bliebe auch für diejenigen wahr, welche absichtlich ihre Augen verschlossen. Da hier das Pronomen fehle, so sei eine Aposiopese anzunehmen, welche einen besonders nachdrücklichen Sinn gebe. Vgl. ähnliche Beispiele auſser den ganz analogen bei unserem Propheten Kap. 7, 7; 2 Sam. 2, 27; 5, 8; im neuen Testamente z. B. Luc. 13, 9 : *κἂν μὲν ποείσῃ καρπόν, εἰ δὲ μήγε, εἰς τὸ μέλλον ἐκκόψεις αὐτήν*, Winer, Gramm. 3. Aufl., S. 478. Man habe zu dieser Annahme um so mehr Grund, da es zu den Eigenthümlichkeiten des Sacharja gehöre, das וְהָיוּ weit häufiger, wie alle übrigen, als bloſsen Vorschlag zu gebrauchen. Der Prophet soll hiernach also sagen : „wenn ihr hören werdet auf die Stimme Jehovas, so — werdet ihr an allen diesen Gütern Theil haben, so wird der Messias euch als euer Hoherpriester entsündigen, als euer König euch beglücken“. Allein diese Ergänzung verstand sich nicht von selbst; weshalb man nicht einsieht, warum der Prophet diesen Gedanken nicht ausgedrückt hat. Zu der Annahme, daſs der Schluſssatz unabsichtlich, oder, wie Ewald und Hitzig meinen, absichtlich weggelassen sei, darf man erst dann seine Zuflucht nehmen, wenn die Textesworte keinen Sinn gäben. Dieses ist aber nicht der Fall. Israel soll zum Schluſs daran erinnert werden, daſs das Verheiſsene nicht früher eintreten werde, als bis es zur Aufnahme

des Verheifsenen genügend vorbereitet sei, vgl. Mal. 3, 1. 23. 24. Und in dieser Erinnerung lag für Israel ein mächtiger Antrieb, Jehovas Lehren und Ermahnungen treu zu befolgen. Mit diesen ernsten Worten der Ermahnung beschliefst der Engel Jehovas zugleich diese einzelne, und die ganze zusammenhängende Reihe von Offenbarungen, welche er in dieser merkwürdigen Nacht durch unseren Propheten dem Volke ertheilt. — Der Chaldäer giebt וּרְחוֹקִים יָבֹאוּ wieder durch וּמֵאַרְעָא רְחִיקָא יֵיתוֹן *und aus fernem Lande werden sie kommen* und אֲלֵיכֶם durch לְאִתְנַבָּאָה לְכוֹן *damit ich euch prophezeie.* Das וְהָיָה hat der Syr. nach אֲלֵיכֶם übergangen.

Geschichte der Auslegung des Sach. 6, 9—15.

Nachdem wir im Vorhergehenden die Weissagung Sach. 6, 9—15 erläutert haben, wollen wir hier noch einen Blick auf die Geschichte der Auslegung dieser Stelle werfen. Wir treffen bei den Vätern und den älteren und neueren Auslegern hauptsächlich zwei Erklärungen : die messianische und die nichtmessianische.

Was zuerst die messianische betrifft, so ist sie sehr alt und findet sich schon bei dem chaldäischen Paraphrasten, indem derselbe V. 12 durch die Uebersetzung : הָא גַבְרָא מְשִׁיחָא שְׁמֵיהּ עֲתִיד דְּיִתְגְּלֵי וְיִתְרַבֵּי *siehe da den Mann, Messias ist sein Name, er wird offenbart und verherrlicht werden,* diese Stelle deutlich als eine messianische erklärt. In Breschit Rabba bei Raim. Martini, part. III, distinct. III, 8, 5, p. 155. 759 heifst es : „Rab. Barachias bringt dieses vor : Gott sagt zu den Israeliten : ihr sagt zu mir : wir sind Waise und haben keinen Vater. Auch der Goel, welchen ich euch erwecken will, hat keinen Vater, wie Sach. 6, 12 sagt : siehe, es ist ein Mann mit Namen Zemach, der wird unter sich herausschlagen. Und so sagt Jes. 53, 3 : er schiefst auf vor ihm wie ein Reis“. In *Echa Rabbati,* einem alten Commentar, oder einer Art von Catene, über die Klaglieder, heifst es fol. 59, 2, Hier.

Berachoth, fol. 5, 1 et Midrasch Mischle c. XIX, 21, fol. 57, 1, in der Aufzählung der Namen des Messias bei Raim. Martini, p. 880 : „Josua ben Levi sagte : er heifst Sprofs, wie es gesagt ist bei Sach. 6, 12“, vgl. andere Stellen bei Schöttgen, hor. heb. II, p. 219 sqq., — p. 104. 422, desselben Jesus der wahre Messias, p. 402. Pirke R. Elieser, c. 38 : „der heilige hochgelobte Gott wird Israel erlösen am Ende des vierten Reiches, da er spricht : ich habe ein Gewächs hervorgebracht, wie der Prophet sagt : *Siehe, es ist ein Mann*“. — Uebrigens bestand bei den Juden neben der messianischen Erklärung eine nichtmessianische, welche die ganze Weissagung auf Serubabel und Josia bezog. Die Art, wie man diese Auslegung in den Text hineintrug, lernen wir aus Hieronymus kennen. Man verstand unter dem *Sprofs* den Serubabel, und in V. 13 nahm man, um sich von der bei ihm nicht nachgewiesenen Verbindung der königlichen und hohenpriesterlichen Würde zu befreien, bei dem וְהָיָה einen Wechsel des Subjectes an : „Er, Serubabel, wird sitzen und herrschen auf seinem Throne, und es wird auch ein Priester, Josua, sein auf seinem Throne : Sed et pontifex Jesus, fil. Josedech, sedebit in sacerdotali throno et iunctis animis atque consiliis dei populum gubernabunt. Et erit pax inter duos illos, h. e. inter eum, qui de tribu regia est, et eum, qui de Levitica stirpe descendit, ut sacerdotium pariter et regnum dei populum regant“. Einen Hauptgrund dieser Auslegung, welche den meisten späteren jüdischen Auslegern aus dogmatischer Befangenheit willkommen war, fand man in den mifsverstandenen Worten : „er wird den Tempel Jehovas bauen“. Man verstand unter diesem Tempel, den der Prophet als Typus eines zukünftigen herrlicheren, geistigen, sowie unter seinen Leitern Josua und Serubabel, die er als Typus des zukünftigen Baumeisters, des Messias, betrachtet, den damals im Bau begriffenen und deren Leiter, und glaubte, dafs diese Worte die Erklärung vom Messias ausschliefsen und hin-

reichten, die Beziehung auf Serubabel zu begründen, der im Vorhergehenden Kap. 4, 9 als Erbauer des Tempels genannt wird. Zu den Auslegern, bei welchen wir dieses Mifsverständnifs finden, gehört auch Theodoret; denn er bemerkt : *ταῦτα δὲ ἅπαντα περὶ τοῦ Ζοροβάβελ προαγορεύει, οὐχ ὡς μηδέπω τεχθέντος, ἀλλ' ὡς μηδέπω τὴν ἡγεμονίαν παρειληφότος· ἀνατολὴν δὲ αὐτὸν ὀνομάζει, ἐπειδὴ δίκην φωτὸς τοῖς τηνικάδε τὴν Ἱερουσαλὴμ οἰκοῦσιν ἀνέτειλεν, ἀωρίᾳ κακῶν καὶ σκοτομήκῃ κατεχομένοις.* Unterstützt wurde diese Auffassung dadurch, dafs der Alexand. die Worte : „und er ist Priester auf seinem Throne", *καὶ ἔσται ὁ ἱερεὺς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ* wiedergegeben hat und dadurch aus dem Könige, der selbst zugleich Hoherpriester ist, einen König und einen ihm zur Seite stehenden Hohenpriester macht. Nach Grotius, der jenen nichtmessianischen Erklärern folgt, soll der Sinn der Weissagung sein : „sicut domus Davidis renata est in Serubabele, ita per eum renasceretur templum, cuius primum positurus est lapidem. Ipse quoque portabit coronam principis et in solio sedens simul cum senatoribus iura dicet. Etiam sacerdos in eodem illo senatu solium habebit, et optime inter illos duos conveniet". Dem Grotius folgten Clericus (11), der in der Uebersetzung des Sacharja den Josua und Serubabel zum Gegenstande unserer Weissagung macht, Calmet, Eichhorn (12) (hebräische Propheten, Bd. III, S. 353 ff.), und der ihn abschreibende Theiner.

---

(11) Der im Widerspruche mit dieser Auffassung in seiner eigenen Erklärung zu Jer. 23, 5 unsere Stelle, sowie Kap. 3 auf den Messias bezieht. Einen Commentar über den Sacharja hat er nicht geliefert.

(12) Derselbe nimmt auf die früheren guten Arbeiten, wie die von Marck und Reufs, gar nicht Rücksicht. Er läfst, um sich von der dieser Auslegung entgegenstehenden Schwierigkeit zu befreien, in der symbolischen Handlung die Krone nur dem Einen Josua aufsetzen, während doch die sie erklärende Weissagung sich auf zwei Subjecte, den Josua und den Serubabel, beziehen soll.

Die schon bei den älteren Juden vorhandene messianische Erklärung, welche sich auch bei den meisten älteren und neueren christlichen Auslegern findet, hat so viele und wichtige Gründe für sich, dafs an der Richtigkeit derselben nicht der mindeste Zweifel bleiben kann.

1) Um den richtigen und vollen Sinn einer Stelle zu erkennen, sind von grofsem Gewichte die Parallelstellen. Und eine solche Stelle finden wir bei unserem Propheten selbst. Kap. 3, 8 führt der Messias wie hier den Namen צֶמַח *Sprofs* und wird der Hohepriester Josua ausdrücklich als dessen Vorbild bezeichnet. Zu diesen Stellen kommen die schon oben angeführten des Jeremia, welcher den Messias mit demselben Namen bezeichnet. Da unser Prophet den Jeremia vor Augen hatte, so ist die Uebereinstimmung um so wichtiger. Dafs der Messias die königliche und priesterliche Würde in sich vereinigt haben werde, verkündigt auch David Ps. 110, 4. Von Sacharja wird diese Verkündigung nur weiter ausgeführt. Da Grotius bei Erklärung jenes Psalmes eingesteht, dafs der Psalmist von einer Vereinigung beider Würden in einer Person spreche, so begeht er eine Inconsequenz, wenn er an unserer Stelle jene Vereinigung nicht anerkennen will.

2) Mit der Beziehung der Weissagung auf Josua und Serubabel ist unvereinbar der Umstand, dafs die Krone, das Insigne der Herrschaft, nur dem Hohenpriester Josua aufgesetzt wird. Wollte man auch zugeben, dafs die Krone zugleich ein Zeichen der hohenpriesterlichen Würde sein könne, was aber ganz unerweislich ist, so sieht man nicht ein, warum sie nicht auch dem Serubabel aufgesetzt wurde. Die Annahme, dafs Josua ein Typus des Serubabel sei, wird schwerlich Jemand wahrscheinlich finden. Auch läfst sich gar kein Grund angeben, warum der Prophet durch einen Zeitgenossen einen Zeitgenossen abbildet.

3) Die Uebersetzung der Worte : וְהָיָה כֹהֵן עַל־כִּסְאוֹ V. 13 durch : „und es wird auch ein Priester auf seinem Throne sein“, ist nicht blofs gewaltsam, sondern bringt

auch eine Disharmonie zwischen der Real- und Verbalweissagung.

4) Der Erklärung des Sprosses von Serubabel steht auch entgegen, dafs er als zukünftig angekündigt wird, während Serubabel schon 18 Jahre in der neuen Colonie gewirkt hatte, und der hier angekündigte Tempelbau schon längst begonnen hatte. Wenn Jemand mit Theodoret dagegen einwenden wollte, es sei hier von einer Erhebung desselben zu einer neuen Würde die Rede, so ist bekannt, dafs Serubabel nach der Weissagung blieb, was er vor ihr war. Es ist bekannt, dafs er nie zu der dem Subjecte dieser Weissagung beigelegten königlichen Würde gelangt ist.

5) Wenn der Prophet hätte nur das sagen wollen, was die nichtmessianischen Erklärer hier verkündigt finden, so hätte er eigentlich nur gesagt, Josua und Serubabel werden bleiben, was sie sind. Dafs zu dieser Erklärung die so feierliche und so Grofses verheifsende Weissagung durchaus nicht pafst, ist jedem Unbefangenen einleuchtend.

6) Zu der nichtmessianischen Erklärung pafst auch gar nicht die Verkündigung des Eintritts der Heidenvölker in die Theokratie (V. 15). Nach den Aussprüchen der Propheten soll die Bekehrung der Heidenvölker im Grofsen erst in der messianischen Zeit erfolgen. Wenn man unsere Weissagung nicht für messianisch hält, so begreift man auch nicht, warum das Gold und Silber zu der Krone „von den Gefangenen“ genommen werden soll. Dafs dieser Zug in der symbolischen Handlung nicht bedeutungslos ist, wird doch wohl jeder Unbefangene einräumen müssen. Fassen wir diesen Umstand in dem oben angegebenen Sinne, so ist die Sache einleuchtend. Dafs V. 14 nicht von einem gemeinen Andenken an die Freigebigkeit der milden Geber mit Grotius (suspendentur in templo, annotato nomine eorum, qui ea rite dedicarunt) die Rede sein kann, wird wohl keines Beweises bedürfen. — Es findet daher auch Rückert V. 9—15 eine Verheifsung

des Messias zur Vollendung des (geistigen) Tempels und der Herrschaft.

Sach. 7. 8.

Diese beiden Kapitel, welche Rückert als eine Zugabe bezeichnet, enthalten eine aus zwei Theilen bestehende Rede, welche im 9. Monate des 4. Regierungsjahres des Darius, also 2 Jahre später als die vorhergehende, gehalten wurde. Der Inhalt ist in Kurzem dieser. Die Gemeinde liefs durch einige in den Tempel gesendete Abgeordnete fragen, ob sie die am Tage der Zerstörung des Tempels durch die Chaldäer bisher üblichen Fasten ferner halten, ihre Schuld bekennen und um Vergebung und Wiedertheilung des früheren Glückes bitten solle. Diese Frage, worin zugleich die Bitte lag, dafs Gott bald die Trauer- und Fasttage in Freudentage verwandeln wolle, läfst nicht daran zweifeln, dafs man damals die Hoffnung hatte, dafs bald eine bessere Zukunft kommen werde. Zu dieser Hoffnung wurde man hauptsächlich geführt durch das besondere Wohlwollen, welches Darius Hystaspis gegen die Exulanten bisher an den Tag gelegt hatte, dann durch das eifrige Betreiben und den Fortschritt des Tempelbaues. Die früheren Leiden und die Hindernisse, welche die Samariter durch ihre Machinationen am Persischen Hofe den Zurückgekehrten bereitet hatten, hatten mit Darius aufgehört oder es waren doch wenigstens die Machinationen der Samariter vereitelt. Die Antwort der im Tempel versammelten Priester und Propheten, welche durch den Propheten Sacharja gegeben wurde, besteht aus zwei Theilen. In dem ersten Theile Kap. 7, 5—14 zeigt der Prophet, dafs nicht die Erfüllung der äufseren Vorschriften verdienstlich sei und das göttliche Wohlgefallen habe, wenn dieselbe nicht eine reumüthige und wahrhaft religiöse Gesinnung zur Quelle habe. Gott wohlgefällig und verdienstlich seien nur Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Liebe und

Barmherzigkeit gegen Andere, insbesondere gegen Wittwen, Waisen, Fremdlinge und Arme; allein sie seien widerspenstig, hartherzig und erfüllten nicht die sittlichen Vorschriften des göttlichen Gesetzes, weshalb der äufsere Gottesdienst nur Heuchelei sei. Die Nichterfüllung dieser von den früheren Propheten wiederholt ausgesprochenen Anforderungen hätte auch das frühere grofse Unglück über das Volk gebracht, woran es noch jetzt zu leiden habe. — Nach dieser ernsten Ermahnung und Bestrafung der werkheiligen Heuchler wird die Rede des Propheten Kap. 8 tröstend und stärkend für die Schwachen im Glauben. Denn er verkündigt dem Bundesvolke ein so grofses Heil, dafs der Tag der Zerstörung des Tempels sowohl als die übrigen Fasttage, welche man zum Andenken an die traurigen Ereignisse der Vergangenheit halte, wie der Tag der Einnahme Jerusalems im vierten, der Tag der Ermordung Gedalja's im 7. und der Tag des Anfangs der Belagerung Jerusalems im 10. Monate, in Freudentage verwandelt werden sollten, weil die zukünftigen Güter weit gröfser sein würden, als die verlorenen. Diese Heilsverkündigung, welche ohne Beschränkung gegeben wird, hat erst ihre volle Erfüllung in Christo erhalten, und darf daher nicht auf die Zeiten vor Christus beschränkt werden. Was Sacharja V. 20—23 verkündigt, bezieht sich ausschliefslich auf die durch ihn dem Reiche Gottes gewordene Verherrlichung und schildert nur ausführlicher den Mich. 4, 2; Jes. 4, 3 und Jer. 31, 6 verheifsenen Eifer der Heidenvölker in der Erwerbung um die Aufnahme in die Theokratie. V. 20—23 heifst es : *So spricht Jehova der Heerschaaren : noch ists (fürder), dafs Völker* (עַמִּים) *und die Bewohner vieler Städte kommen und gehen die Bewohner der einen zur anderen sagend : „lafst uns immer gehen, die Gunst* (eigentl. *Gesicht* פְּנֵי) *Jehovas zu erwerben, und Jehova der Heerschaaren zu suchen will auch ich gehen!" so kommen viele Völker und zahlreiche Nationen* (עַמִּים רַבִּים וְגוֹיִם עֲצוּמִים) *Jehova der Heerschaaren in Jerusalem zu suchen*

und Jehovas Gunst (eig. *Gesicht*) *zu erwerben. So spricht Jehova der Heerschaaren, an jenen Tagen geschiehts, dafs 10 Männer* (Ewald : *Leute*) *aus allen Zungen der Völker* (מִיכֹּל לְשֹׁנוֹת הַגּוֹיִם) *den Zipfel eines Judäers ergreifen sagend : „lafst uns mit euch gehen! denn wir hörten, Gott sei mit euch“.*

Dafs diese Worte nur unvollkommen auf die Zeit nach der Erbauung des serubabelischen Tempels bezogen werden können und hauptsächlich die Bekehrung der Heidenvölker verkündigen, erkennt auch Theodoret an. Nachdem er zu V. 20—22 bemerkt hat, dafs diese Weissagung nach der Erbauung des serubabelischen Tempels nur schwach in Erfüllung gegangen sei, fährt er fort : „Nachdem Gott und unser Erlöser im Fleische erschienen, konnte man die ganze Erde und das Meer nach jener Stadt zusammenströmen und die Orte der heilbringenden Leiden beschauen sehen“. Hierzu stimmt auch das V. 23 Gesagte... So suchten die aus den Heiden Berufenen mit dem gröfsten Eifer die aus den Juden abstammenden heiligen Apostel, durch welche die Gläubigen ihr Heil zu erlangen suchten. So verlangten die Philippenser nach dem heil. Paulus, so die Thessalonicher, so die Corinther, so alle Heiden. So eilte der heil. Onesiphorus zur Stadt, um den ihm gebührenden Dienst zu leisten, so folgten ihm der heil. Titus, so Trophimus bis zu den äufsersten Gefahren. Allein obgleich nach der Rückkehr der Juden aus Babylon einige aus den Heiden die ungewöhnliche Art der Befreiung bewundert und geglaubt, dafs deren Gott der wahre Gott sei, und einige aus den Juden folgend, die Wahrheit von ihnen kennen zu lernen begehrt haben, so steht dieses doch nicht unseren Worten entgegen; ja es bezeugt vielmehr die Wahrheit. Denn das Alte war ein Typus äufserer Dinge. Es ist aber angemessen, dafs das Bild mit dem Urbilde eine Aehnlichkeit habe. Es ist daher, wenn bei den Juden dieses Wort wahr ist, das unsrige wahr; denn jene sind ein Schatten dieser“. — Durch das Er-

greifen des Zipfels eines Juden will der Prophet den Eifer der Heiden bezeichnen, womit sie in die Gemeinde der zu Christo bekehrten Juden einzutreten suchten. Die Juden werden hier als die zuerst Bekehrten bezeichnet, weil die Verkündigung des Evangeliums zuerst von den Juden, namentlich den Aposteln ausging.

Sach. 9, 9 ff.

Sacharja, der von Kap. 9 an fast ausschliefslich von der Zukunft des Bundesvolkes handelt, schildert in der Weissagung 9, 1—8 die Eroberung der westlichen Provinzen des persischen Reichs durch ein siegreiches feindliches Heer, welches seinen Zug durch diejenigen Länder des persischen Reiches nimmt, welche Palästina zunächst liegen. Diesen Provinzen gegenüber hat Judäa ein glückliches Loos. Nach der Schilderung unseres Propheten geht der siegreiche Zug zuerst gegen Damaskus und Hamath, welche eingenommen und durch ein göttliches Strafgericht gezüchtigt werden, dann gegen Tyrus, welches durch seine Bollwerke und selbst durch seine Lage im Meere nicht geschützt, sondern erobert und verbrannt wird und seine Reichthümer verliert. Das angrenzende Philistäa verliert auf diesem Zuge seinen Glanz, und seine Hauptstädte Askalon, Gaza, Ekron und Asdod sinken in tiefe Erniedrigung hinab; dagegen bleibt durch Jehovas Schutz Jerusalem unversehrt (V. 1—8). Dafs Sacharja hier den Zug Alexanders beschreibt, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Es lassen sich auch die Hauptpunkte der Weissagung genügend geschichtlich nachweisen. Die Einnahme von Damaskus durch Alexander beschreiben Arrian. II, 15, Curtius 3, 25, Plutarch. Alex. Kap. 24. *Tyrus* wurde nach längerer Belagerung erobert, Gaza nach Arrian. 2, 27 entvölkert, und mit den Umwohnern wieder bevölkert und wie Asdod in ein blofses Castell verwandelt. Der Grund, warum die Einnahme von Hamath nicht ausdrücklich berichtet wird,

liegt darin, daſs die Geschichtschreiber dem Alexander selbst folgen, der sich an der Seeküste hielt, während das Land Hamath von Parmenio auf seinem Zuge gegen Damaskus berührt werden muſste. Da die Geschichtschreiber Alexanders in der Beschreibung des Zuges durch Syrien und Palästina ganz kurz sind, und aus der groſsen Masse der Begebenheiten nur die bedeutendsten, namentlich diejenigen hervorheben, welche ein Licht auf den Charakter Alexanders werfen, der überall ihr Hauptaugenmerk ist, so darf man keine ausdrückliche Erwähnung der Schicksale der übrigen philistäischen Städte auſser Gaza erwarten. — Was Sacharja hier von der Verschonung des Bundesvolkes auf jenem für viele Völker verderblichen Zuge weissagt, bestätigt die Geschichte, vgl. Josephus, Archäol. XI, 8, 5 und Hengstb., Beiträge, Bd. I, S. 277 ff.

V. 9 und 10 schlieſst der Prophet an jene Verheiſsung einer Verschonung die eines noch weit gröſseren Glückes, die Verkündigung der Sendung des Messias, auf die er im Vorhergehenden V. 7 im Vorbeigehen einen Blick geworfen hatte. Der Prophet verkündigt hier ein Reich des Friedens, welches sich ohne Gebrauch irdischer Waffen über die ganze Erde ausbreiten und alle Heidenvölker in sich aufnehmen soll. Dem Bundesvolke sollen hiernach noch weit gröſsere Segnungen zu Theil werden, als die Verschonung bei dem V. 1—8 verkündeten siegreichen und für viele Völker verderblichen Siegeszuge Alexanders. — Da die messianische Verkündigung nach einer kurzen Hinweisung auf die messianische Zeit (V. 7), wo der Prophet in den Worten : „Und ich (Jehova) entferne sein (Asdod's) Blut (d. i. Götzendienst) aus seinem Munde, und seine Gräuel zwischen seinen Zähnen weg; auch er soll unserem Gott übrig bleiben; sein soll er wie ein Fürst in Juda; Ekron wie ein Jebusiter“ (d. i. die Philister sollen in Zukunft unter das Bundesvolk wie die Jebusiter aufgenommen werden, und mit ihm *ein* Volk bilden), die Bekehrung der Philistäer verheiſst, erst V. 9 zur messia-

nischen Verkündigung übergeht, so übergehen wir das Vorhergehende in unserer Erklärung, und wenden uns zu der von V. 9, wo der Prophet schreibt : גִּילִי מְאֹד בַּת־צִיּוֹן הָרִיעִי בַּת־יְרוּשָׁלָ‍ִם הִנֵּה מַלְכֵּךְ יָבוֹא לָךְ צַדִּיק וְנוֹשָׁע הוּא עָנִי וְרֹכֵב עַל־חֲמוֹר וְעַל־עַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת : *Frohlocke sehr* (Ew. : *mächtig*) *Tochter Zion, jauchze du Tochter Jerusalem : siehe da, dein König wird dir kommen, gerecht und siegreich* (Hengstb. : *gottbeschützt*, de Wett. : *Retter*) *ist er, demüthig* (Hengstenb. : *elend*) *und reitend auf einem jungen Eselinnen-Füllen* (wörtlich : *auf einem Esel, nämlich einem Füllen, der Eselinnen Sohn*); der Alexand. : *Χαῖρε σφόδρα θύγατερ Σιὼν, κήρυσσε* (13) *θύγατερ Ἰερουσαλήμ· ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου* (14) *ἔρχεταί σοι δίκαιος καὶ σώζων, αὐτὸς πραΰς* (15), *καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον* (16) *καὶ πῶλον νέον;* der Syr.: ܒܬ ܨܗܝܘܢ ܗܕܝ ܘܒܬ ܝܪܘܫܠܡ ܗܘ ܡܠܟܟ ܐܬܐ ܠܟ ܙܕܝܩ ܘܦܪܝܩ ܗܘ ܥܢܝ ܘܪܟܒ ܥܠ ܥܝܪ ܒܪ ܐܬܢܐ *Frohlocke sehr Tochter Zion und jauchze Tochter Jerusalem : siehe, dein König wird dir kommen, gerecht, und ein Erretter und demüthig und sitzend auf einem Esel und einer Eselin Sohn (Füllen);* der Chald.: בּוּעִי לַחֲדָא בְּנִשְׁתָּא דְצִיּוֹן וּבוּעִי בְנִשְׁתָּא דִירוּשְׁלֶם הָא מַלְכֵיךְ אָתֵי לְגַוֵּיךְ זַכַּי וּפָרִיק הוּא עְנְוָתָן וְרָכֵב עַל חֲמָרָא וְעַל עַיר בַּר אֲתָן : *Frohlocke sehr, Gemeinde Zions, und frohlocke, Gemeinde Jerusalems; siehe, dein König kommt in deiner Mitte, gerecht ist er und ein Erretter, sanftmüthig; reitend auf einem Esel und einer Eselin Sohn (Füllen);* Hier.: *Exulta satis, filia Sion; jubila Jerusalem : ecce rex tuus*

---

(13) Justin. *ἀνάλαξον, κηρύσσε.*

(14) So auch die ed. Ald. Compl. Cyr., aber Cod. Alex. blofs *βασιλεύς.*

(15) Manuscr. Cardinalis Barberini, ed. Complut. Cyrill. *πρᾶος,* Justin. *καὶ πραὺς, καὶ πτώχος, καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ ὀνοῦ.*

(16) Man. Card. Barb. in margine und Symmach. *ὄνον καὶ πῶλον υἱὸν ὀνάδυς.*

veniet tibi iustus, et salvator : ipse pauper, et ascendens super asinam, et super pullum filium asinae.

Mit diesem und dem folgenden Verse unterbricht der Prophet seine Rede, indem er seinen Blick auf den grofsen Erretter, den Messias, wendet; Zion und Jerusalem sollen nicht wie die philistäischen Städte (V. 5) erzittern, sondern frohlocken, da der Messias sicher ihm komme. Diesen Erretter Zions schildert der Prophet als einen der stets gerecht und siegreich ist, und in jeder Noth helfen kann, aber zugleich auch Demuth und Sanftmuth besitzt. Weil er jene Eigenschaften im höchsten Mafse besitzt, so sind von seiner segenbringenden Herrschaft die gröfsten und dauerndsten Erfolge für die Seinigen mit Sicherheit zu erwarten. Ueber die Ankunft des Messias, gegen welchen alle Feinde und Kriegsrüstungen nichts vermögen, könne das Volk nur jubeln und frohlocken. Die Aufforderung zur jubelnden Freude deutet die Wichtigkeit des Gegenstandes an und weiset auf die Gröfse des Bedürfnisses hin, welche durch die Ankunft des Messiaskönigs befriedigt werden soll. Der Prophet hat hier diejenigen des Bundesvolkes vor Augen, die das wahre Heil und das dauernde Glück vom Messias erwarteten. In den Stellen des neuen Testamentes, worin auf unsere Stelle hingewiesen wird, wird dieselbe nicht wörtlich wiedergegeben. Den Evangelisten war es nur um den wesentlichen Inhalt der Weissagung zu thun, weshalb sie die Aufforderung zur Freude übergehen. Matthäus hat dafür aus Jes. 62, 11 *εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών* entnommen, und Johannes hat *μὴ φοβοῦ θύγατερ Σιών*. Aus dem הִנֵּה *siehe* erhellt, dafs Sacharja den zukünftigen König, wie Jes. 7, 14 die Jungfrau vor Augen hat und ihn seinen Einzug in Jerusalem halten sieht. In dem : *dein* König liegt eine Emphase, wodurch der König als ein vor allen übrigen sich auszeichnender bezeichnet wird, vgl. Ps. 45 und Ps. 72, worin ebenfalls der Messias als einer von allen Königen sich auszeichnender geschildert wird. Die Art

und Weise, wie hier der Prophet vom Könige spricht, zeigt, daſs er von einem aus den früheren Weissagungen allgemein bekannten und sehnlichst erwarteten redet. Der Prophet gebraucht hier den Dativ לָךְ *dir* und nicht אֵלֶיךָ *zu dir*, um dadurch auszudrücken, daſs jener zum Besten und zum Heile komme; ähnlich heiſst es Jes. 9, 5: „ein Kind ist *uns* geboren, ein Sohn ist *uns* (לָנוּ) gegeben“. Weil der Messias zunächst und vorzugsweise für das Bundesvolk bestimmt war, so werden dessen Segnungen hier hervorgehoben. Daſs aber auch die Heidenvölker in das Reich Gottes aufgenommen werden, und an dessen Gütern Theil nehmen sollen, geht auch aus V. 7 und 10 hervor. Diese Weissagung unterscheidet sich von der Mal. 3, 1 dadurch, daſs an unserer Stelle die Ankunft des Messias zum Heile, an jener zum Gerichte geschildert wird. Sacharja hebt hier den Messias als den *Gerechten* hervor, wie dieses auch Ps. 45. 72; Jerem. 23, 5; Jes. 11, 3—5 geschieht. Die Gerechtigkeit ist eine der ersten und nothwendigsten Tugenden eines guten und Friede bringenden Königs. Jene Stellen, worin der Messias als Hoherpriester, der das Volk entsündigt und als Opfer für die Sünden verkündigt wird, wie dieses durch Jes. 53, 11: „er der Gerechte, mein Knecht, wird viele gerecht machen“ geschieht, sind mit einigen älteren Auslegern, vgl. Mark zu dieser Stelle, sowie Matth. 1, 19, nicht hierher zu ziehen. Wo der Messias als König verheiſsen wird, da ist, wenn von der Gerechtigkeit die Rede ist, die Gerechtigkeit der Regierung gemeint. Uebrigens hat diese Gerechtigkeit die Gerechtigkeit im Wollen und Charakter zur Voraussetzung. Von נוֹשָׁע haben die Ausleger verschiedene Erklärungen gegegeben. Gesammelt hat diese Meinhard in der Schrift: Messias salvatus salvator, Wittenb. 1681, vgl. auch Marck zu dieser Stelle. Sehr viele ältere und neuere Ausleger fassen es in der Bedeutung: *Erretter, Helfer, salvator.* In dieser Bedeutung finden wir es auch bei dem Alex. σώσων, Hieron. *salvator*, Jonathan פָּרִיק *servator*, ebenso bei

dem Syrer, Luther : *Helfer*, Winer, lex. unter diesem Worte *Sieger*. Am Gründlichsten hat diese Bedeutung Frischmuth in der Dissert. de Messia rege Sionis, Jena 1678, wiederabgedruckt in dem Thesaurus (ant.) theol. phil. t. I. p. 1061 ff. zu vertheidigen gesucht. Allein diese Bedeutung, welche das Particip Hiphil מוֹשִׁיעַ von יָשַׁע in Hiph. *retten, befreien, helfen* hat, ist sprachlich unzulässig. Dafs Niphal nicht geradezu für Kal oder Hiphil steht, ist bekannt. Um jedoch die Bedeutung : *Retter, Erretter, Helfer* zu rechtfertigen, könnte man sich auf die öfters vorkommende reflexive Bedeutung von Niphal berufen und נוֹשָׁע in der Bedeutung : *sich selbst retten* fassen, wie dieses Bauer, schol. ad h. l. thut, behauptend, dafs נוֹשָׁע *servans se ipsum, h. e. servator* bezeichne. Wenn wir Ewald, Gesenius und Anderen zugeben müssen, dafs Niphal öfters eine reflexive Bedeutung, wie z. B. נִשְׁמַר *sich hüten*, נִסְתַּר *sich verbergen*, נֶחֱם *sich betrüben*, נֶאֱנַח *sich beklagen* hat, so dürfen wir doch das Niphil נוֹשַׁע nicht in der reflexiven nehmen, weil das 20 mal in Niphal vorkommende יָשַׁע in keiner Stelle die reflexive Bedeutung hat, sondern immer in der passiven vorkommt. An unserer einzigen Stelle könnte eine reflexive Bedeutung daher nur im Nothfall angenommen werden, welcher aber hier nicht stattfindet. Diese ungewöhnliche Bedeutung ist noch um so unwahrscheinlicher, da מוֹשִׁיעַ *Erretter, Helfer* in mehr als 30 Stellen vorkommt. Marck sieht nicht ein, warum Sacharja nicht מוֹשִׁיעַ gewählt hat, wenn er den Begriff *Erretter* u. s. w. hätte ausdrücken wollen. Man mufs daher die active Bedeutung, welche viele Neuere dem נוֹשַׁע geben, als unzulässig bezeichnen. Es ist mithin unrichtig, wenn Frischmuth z. d. St. schreibt : „Aperte liquet longe maiorem laetitiam oriri, si rex ille salvator appelletur, quam si ipsumet salvatum esse significetur“. — Nach einer *zweiten* Erklärung hat נוֹשַׁע eine passive Bedeutung und bezeichnet *errettet*. So unter den jüdischen Auslegern Kimchi : „in justitia sua salvatus a gladio

Gog et Magog". Zahlreiche christliche Ausleger beziehen es auf die Errettung des Messias aus den schwersten Leiden durch die Auferstehung und Verherrlichung. So Calov, Meinhardt, Coccejus, S. Glassius, Chr. B. Michaelis, J. Jahn u. A. Nach dieser Erklärung giebt Glassius als Sinn an : „gaudio huic obstare poterat miseria illa atque humilitas, in qua tunc temporis salvator noster constitutus erat. Hoc igitur scandalum aversurus propheta verbo passivo utitur נוֹשָׁע; h. e. rex veniet iustus, humilis, pauper. Noli autem ob id animo concidere. Noli offendi exteriore schemate. Ecce enim salvatus est, h. e. ex hoc pauperie et misera conditione ad supremam passionem et mortem, ac si iam salvatus ac glorificatus esset". Marck wendet gegen diese Auffassung ein, dafs diese nicht deutlich genug die Bestimmung des Messias zum Heil und Trost seines Volkes ausdrücke, was doch hier erwartet werden müsse. Denn mit der eigenen Rettung sei nicht immer die Fähigkeit verbunden, Andere zu retten; die Errettung könne ja blofs dem Könige für seine Person zu Theil werden. Gegen diesen Einwand bemerkt schon gut Calvin : „Pendet utrumque verbum ab illo, venturum regem Sioni. Si veniret sibi privatim, esset etiam sibi iustus et servatus, h. e. utilitas iustitiae et salutis resideret penes ipsum solum, vel in eius persona. Sed quum aliorum respectu venerit, etiam in eorum gratiam et iustitia et salute praeditus est". Hengstenb. meint, dafs diese Auffassung unzulässig sei, weil nach derselben von dem Zustande der Verherrlichung die Rede wäre, was nicht sein könne, da die folgenden Prädicate sich auf den Stand der Erniedrigung bezögen. Er stimmt daher einer *dritten* Erklärung bei, nach welcher נוֹשָׁע zwar passivisch, aber nicht in der Bedeutung *errettet*, sondern *unterstützt*, *mit Hülfe begabt sein* (Schegg : *er ist unterstützt*, *beschützt*) zu nehmen sei. So schon Münster : „salute circumdatus, invictus, ubique salvatus ab insidiatoribus suis". De Dieu : „quem deus munit auxilio suo, ne pereat". Cal-

vin : „quatenus missus est a patre, ut colligeret electum populum, ita etiam vocatur incolumis, quoniam instructus est potentia ad salvandum“. Aehnlich auch Marck, der aber mit Unrecht behauptet, dafs נוֹשַׁע hier nicht Participium, sondern Nomen verbale adiectivum sei. Es liegt dieser Annahme jedoch das Richtige zu Grunde, dafs das Participium, wenn es nicht als Prädicat im Satze steht, und so als Verbum betrachtet und verbunden wird, sich im Hebräischen um so mehr ganz dem Nomen nähert, als es in demselben an und für sich noch nie die Bedeutung einer bestimmten Zeit hat, sondern alle Zeiten auf gleiche Weise umfafst, vgl. Ewald, S. 538. Da Niphal auch sonst in der Bedeutung : *mit Hülfe unterstützt, mit Heil begnadigt sein* vorkommt, so z. B. 5 Mos. 33, 29 : „Heil dir Israel, wer ist dir gleich, (עַם נוֹשַׁע בַּיהוָה) *ein Volk, welches mit Hülfe bekleidet ist* durch Jehova (das בַּיהוָה ist auch an unserer Stelle hinzuzudenken), dein helfendes Schild, dein stolzes Schwert“, vgl. Jes. 45, 7; Jerem. 23, 6; Ps. 33, 16, so wäre diese Erklärung allerdings sprachlich zulässig. Aber daraus folgt nicht, dafs hier von dem Zustande der Erniedrigung die Rede ist. Das עָנִי kann nicht dafür angeführt werden, weil dasselbe nicht blofs *arm, hülflos*, eig. *gebeugt, gedrückt*, sondern auch *sanftmüthig, friedlich, unschuldig, fromm* (Ps. 22, 25; 72, 21; 74, 19) bedeutet. Hierzu kommt, dafs die Bedeutung *arm, hülflos, geplagt*, nicht zum *König* (מַלְכֵּךְ *Herrscher*) pafst. Nach Hengst., dem Umbreit beistimmt, giebt die Bedeutung *gottbeschützt* einen höchst passenden Sinn; besonders zeige sich dann deutlich der Grund der Verbindung des צַדִּיק und des נוֹשַׁע. So wie die Gerechtigkeit und die Heilsspendung dem unsichtbaren Oberhaupte der Theokratie als der Inbegriff der Eigenschaften beigelegt würden, wodurch er sein Volk beglücke (vgl. z. B. Jes. 45, 21 וּמוֹשִׁיעַ אֵל־צַדִּיק), so wäre es der höchste Ruhm seines sichtbaren Stellvertreters, von ihm innerlich mit Gerechtigkeit (vgl. Ps. 72, 1), und äufserlich mit Heil bekleidet zu sein, dessen Strom

sich von ihm auf seine Unterthanen ergieſse. In beiden Beziehungen solle der Messias vollkommen dasjenige sein, was die besten früheren Könige immer doch nur höchst unvollkommen gewesen. Was die Vertheidiger der unter Nr. 2 aufgeführten Erklärung als den einzigen Sinn des Wortes behaupteten, liege auch nach dieser in ihm eingeschlossen. Die Errettung des Messias vom Tode und seine Verherrlichung sei nur ein einzelner Ausfluſs, eine nothwendige Folge des göttlichen Beistandes, dessen er sich erfreue, und der ihn in dem tiefsten Zustande der Erniedrigung begleite. Eine Parallelstelle bei Jes. 53, 2, wo von dem Messias gesagt wurde, er sei aufgewachsen לִפְנֵי יְהוָה *vidente et adiuvante domino.* — Wenn wir auch einräumen, daſs נוֹשָׁע die Bedeutung : *gottbeschützt* haben könne, so können wir doch den dafür angeführten Grund nicht gelten lassen. Daſs der Prophet hier Prädicate gebrauche, welche sich auf den Stand tiefer Erniedrigung beziehen, ist nicht begründet, wie wir schon angedeutet haben. Die Bedeutung *elend*, welche Hengstenb. dem עָנִי giebt, paſst gar nicht zu der Bezeichnung des Messias durch מֶלֶךְ *Herrscher* und zu V. 10, wo derselbe als der Fürst des Friedens, der alle Kriegswerkzeuge entfernt, und als ein Herrscher geschildert wird, der seine königliche Macht bis zu den Grenzen der Erde ausbreitet und alle Völker sich unterwirft. Wir zweifeln daher nicht daran, daſs dem נוֹשָׁע hier die Bedeutung *siegreich, glücklich* (Sprüchw. 28, 18), eigentl. *Befreiter, Freigewordener* (4 Mos. 10, 9; 2 Sam. 22, 4; Jer. 30, 7) zukommt. Zur Bestätigung dient יְשׁוּעָה, welches *Befreiung, Rettung* (Jes. 56, 1; Ps. 14, 7) und *Sieg* (1 Sam. 14, 45; Ps. 118, 15), dann *Glück, glücklicher Zustand* (Job 30, 15) bedeutet. Die Bedeutung : *siegreich* ertheilen auch Winer, Gesenius, Fürst, Ewald, der Recensent der Hengstb.'schen Beiträge in der Hall. Literaturgeschichte, 1837, Nr. 5, S. 141 und And. hier dem נוֹשָׁע. Diese Bedeutung hängt auch enge mit der Unterstützung und Hülfe von Gott

zusammen. — Durch עָנִי und רֹכֵב עַל־חֲמוֹר wird der siegreiche König als eine Person bezeichnet, welche, obgleich mit Sieger- und Herrschermacht ausgerüstet, doch sanftmüthig, herablassend und demüthig ist und Ruhe und Friede unter den Völkern der Erde verbreitet. Durch seine Sanftmuth, Milde und Herablassung gewinnt er die Völker. Er zieht nicht einher auf einem stattlichen Kriegsrosse, sondern auf einem Füllen der Eselin, zum Zeichen des Friedens und der Ruhe. Die Bedeutung *sanftmüthig* hat schon der Alex. dem עָנִי ertheilt, indem er es durch *πραΰς* oder *πρᾴος* wiedergiebt, sowie auch der Chald. und Syrer. Und Ackermann bemerkt: „עָנִי *mansuetus*, quae significatio contextui magis apta est, quam illa: *afflictus*“. — Da עָנִי wie עָנָן vom Zeitworte עָנָה *beugen, niederdrücken* abzuleiten ist, so bezeichnet das Adjectiv עָנִי eig., wie schon oben bemerkt wurde, *gebeugt, gedrückt*, daher *arm, hülflos* und als Abstr. *Armer, Bedürftiger, Leidender;* aber die Bedeutung: *Gedrückter, Leidender, Unglücklicher* hat auch עָנָו Ps. 9, 13; 10, 12; Spr. 3, 34; 14, 21; 16, 19, vgl. Jes. 32, 7; Ps. 9, 19, welche Stellen beweisen, dafs עֲנָוִים und עֲנִיִּים wechseln. Wie עָנָו *Dulder, Demüthiger* 4 Mos. 12, 3, *Frommer* Ps. 22, 27; 76, 10 bezeichnet, so auch עָנִי Ps. 22, 25; Jes. 66, 2; Ps. 74, 19. Es ist daher nicht richtig, wenn Hengstb. behauptet, dafs עָנִי nur *elend* bedeute und nicht *sanftmüthig, demüthig*, wie עָנָו. — Bezeichnet demnach עָנִי den König auch als einen, der *sanftmüthig, milde, demüthig* ist und sich herabläfst und den Duldern gleicht, so kann man doch nach dem Gesagten nicht behaupten, dafs עָנִי den gesammten niedrigen, elenden, leidenden Zustand bezeichne, wie er Jes. 53, 2. 3 geschildert werde. Jene Stelle gehört nicht hierher, weil der Messias dort als *leidender Knecht* Gottes, hier als König erscheint.

Wie die Ausleger über die Bedeutung des עָנִי verschiedener Meinung sind, so ist dieses auch der Fall bei dem Reiten des Königs auf dem Füllen einer Eselin. Nach

vielen Auslegern bezeichnet das Reiten die *Demuth* und die *Herablassung* des *friedliebenden* Königs, nach Anderen, wie Irenäus lib. IV, cont. haeres. cap. 33 (65), §. 12, p. 273, die gänzliche Niedrigkeit desselben. Die erstere Erklärung finden wir bei Chrysostomus (opp. ed. Francof. t. I. N. T. p. 718, wo er schreibt : *οὐχὶ ἅρματα ἐλαύνων ὡς οἱ λοιποὶ βασιλεῖς, οὐ φόρους ἀπαιτῶν, οὐ συβῶν καὶ δορυφόρους περιάγων, ἀλλὰ πολλὴν τὴν ἐπιείκειαν κἀντεῦθεν ἐπιδεικνύμενος*; bei Kimchi : insidens super asino, non prae inopia, quia totus mundus in potestate eius est, sed prae mansuetudine sedebit super asino". In diesem Sinne fassen unsere Stelle auch die übrigen jüdischen Ausleger, welche sie für messianisch halten. Dieser Erklärung stimmen auch bei Frischmuth, Grotius : „Id non tantum significabat modestiam ipsius, sed et pacis studium; nam bello armantur equi; asinus pacis animal". Ackermann : „Quod asino vehi Messias dicitur, non humilitatem et modestiam eius, sed pacis studium significat, asinus pacis animal, quod et sequentia illustrant". Joa. Jahn : „Asino vehi opponitur bello, in quo usus erat equorum : significat igitur pacis studium, conf. Prov. 21, 31; Hos. 14, 4 et meam Bibl. Arch. I. T. 1. B., §. 59, S. 293. Id ipsum versu sequenti verbis propriis multo gravioribus exprimitur". Zur Rechtfertigung dieser Erklärung beruft man sich darauf, dafs der Esel im Oriente ein ganz anderes Thier sei, als bei uns, dafs in der heil. Schrift selbst die vornehmsten Männer als auf Eseln reitend erscheinen, und dafs noch jetzt nach dem Zeugnisse der Reisebeschreiber sich solche der Esel bedienen. Allein dieser Umstand ist zur Festhaltung obiger Erklärung nicht nöthig. Denn durch den Umstand, dafs das Reiten auf Eseln ein Zeichen der Niedrigkeit ist, wird dieselbe nicht als unzulässig bezeichnet werden dürfen. Selbst ein siegreicher König kann als Zeichen seiner Sanftmuth und Herablassung ein weniger geschätztes Thier zum Reiten wählen, vgl. Richt. 6, 10. Ein Stand der völligen Niedrig-

keit folgt nicht daraus. Hengst. glaubt jedoch diese Erklärung aus folgenden Gründen bestreiten zu müssen: Dafs Sacharja hier von der gänzlichen Niedrigkeit des Messias weissage soll 1) aus der Zusammenstellung mit עָנִי folgen. Es bemerke Marck richtig: „alter huius regis character externus est specialis, ex priori generali fluens". Da nun die Erklärung des עָנִי durch *demüthig* unstatthaft (?) sei, so könne auch das Reiten auf einem Esel nicht eine einzelne Aeufserung der Demuth und Sanftmuth, es müsse vielmehr eine einzelne Aeufserung der Niedrigkeit und Geringheit bezeichnen. Wir haben bereits oben gezeigt, dafs diese Behauptung unbegründet ist. — 2) „Allerdings ist es richtig, fährt Hengst. fort, dafs der Esel im Oriente edlerer Natur, und daher geschätzter ist als bei uns. Allein er bleibt doch immer ein Esel und vermag nie sich zur Würde eines Pferdes zu erheben. Auf die Stellen der Schrift, worin vornehme Personen als auf Eseln reitend erscheinen, hätte man sich nach dem Erscheinen von Michaelis Geschichte der Pferde und Pferdezucht in Palästina (hinter Th. von d. Mos. R.) nicht mehr berufen sollen. Bei den Israeliten war während der Herrschaft der Richter das Pferd noch gar nicht in Gebrauch; daher bedienten sich auch Vornehme der Esel zum Reiten. Erst mit dem Entstehen der königlichen Herrschaft wurden die Maulesel, dann die Pferde gebräuchlich. Von dieser Zeit, namentlich von der Regierung Salomos an, finden wir aber auch kein einziges Beispiel mehr von einer königlichen, oder überhaupt sehr vornehmen Person, welche auf einem Esel geritten hat. Und doch würden nur Beispiele aus dieser späteren Periode für unsere Stelle in Betracht kommen. Was die Berichte der neueren Reisenden betrifft, so ist zu beachten, dafs sie fast durchgängig von dem Esel nur relativ, mit Rücksicht auf das Aeufserste der Verachtung reden, in dem er sich bei uns befindet. Wenn sie berichten, dafs im Orient auch vornehme Frauenzimmer sich seiner zu bedienen pflegen, so

kommt dieſs für unsere Stelle gar nicht in Betracht; daſs dieſs einen anderen Grund hat, als den Adel des Esels, geht schon daraus hervor, daſs dieſs ungeachtet der tiefsten auf ihm lastenden Verachtung auch bei uns geschieht. Daſs selbst vornehmere Beamte in einzelnen Gegenden des Orients, nach Chardin's Berichte die Gesetzgelehrten in Persien, sich zu Reisen des Esels bedienen, kann nur soviel beweisen, daſs das Reiten auf dem Esel im Orient nicht, wie bei uns, etwas Lächerliches hat. Es erklärt sich daraus, daſs der Esel im Orient ziemlich schnell läuft, zum Reiten bequemer ist als das Pferd (die Gesetzesgelehrten lateinische Reuter), besonders auf den Gebirgen, wegen seines sicheren Schrittes, und daſs er noch dazu sehr leicht und mit sehr geringen Kosten zu unterhalten ist. Von einem Könige, der überhaupt auf einem Esel geritten wäre, bieten unsere so ganz besonders reichhaltigen Nachrichten über die orientalischen Esel (vgl. die Nachweisungen, z. B. bei Jahn, Arch. 1, p. 275 ff., in der Goth. bibl. Encycl., und in Winer's Reallex. s. v.) auch nicht ein einziges Beispiel dar; nicht einmal von einem vornehmeren Beamten, der bei einer feierlichen Gelegenheit einen Esel bestiegen hätte; da doch hier das Reiten auf dem Esel von dem Könige als Könige, was wohl zu beachten ist, prädicirt wird. Dagegen fehlt es nicht an Beweisen, daſs der Esel auch im Orient in einer gewissen Gemeinschaft der Verachtung mit seinem unglücklichen Bruder im Occident steht. Selbst die Etymologie des אָתוֹן von der Trägheit (? viell. von אָתַן s. v. a. עָדַן *schlank*, *lenksam* sein, oder von אָתָה *einherziehen*, s. Fürst) drückt diese Verachtung (?) aus. Einen Beweis aus der ältesten Zeit liefert Gen. 49, 13. Wenn Isasschar dort ein Esel genannt wird, so ist das tertium comparationis, wie der Context (?) zeigt, offenbar nicht bloſs die Stärke der Knochen, sondern zugleich die Trägheit (?), die sich um keinen Preis in ihrer Ruhe stören läſst und sich geduldig aufladen läſst, was man ihr aufladen will.

Noch empfindlicher wird die Ehre des Esels angegriffen von Jesus Sirach, Kap. 23, 25 : „dem Esel gehört sein Futter, Geifsel und Last“. Mohammed sagt, die Stimme des Esels sei unter allen die abscheulichste, ja sie sei die Stimme des Teufels (vgl. Herbelot, bibl. or. s. v. Hemor). Die alten Aegypter behaupteten, der böse Gott Typhon sei dem Esel ähnlich, und dieſs Thier ihm besonders angenehm (Jablonsky, pantheon Aegypt. III, 45). Dafs die Christen und Juden in Aegypten, um sie herabzusetzen, auf den Gebrauch des Esels beschränkt sind, während das Pferd nur den Muhammedanern vorbehalten bleibt, ist bekannt. Wie übertrieben die herrschende Ansicht von der orientalischen Dignität des Esels sei, geht besonders auch aus dem Spotte des Königs Sapor über den auf dem Esel reitenden Messias der Juden hervor, vgl. Sanhedrin XI, fol. 98 : „Dixit rex Sapores Rab. Samueli : Dicitis Messiam super asino venturum. Ego mittam isti equum splendidum, quem habeo“. — Zu beachten ist endlich noch eine Bemerkung von Marck : „Multum differt asinus praestans, incessioni assuetus, atque decenti ephippio et ornamentis instructus pretiosis, a qualicunque vili et indomito, etc. Sollte aber über die Bedeutung des Reitens auf dem Esel noch irgend Zweifel sein, so schwindet derselbe, wenn wir auf die Erfüllung sehen. Es kann kaum etwas Aermlicheres gedacht werden, als der Einzug Christi in Jerusalem. In die Stadt, in welche David und Salomo so oft auf prächtig geschmücktem Maulesel oder Rosse, begleitet von einer Menge stolzer Reuter eingezogen waren, zog der Herr auf einem geliehenen, noch niemals zum Reiten gebrauchten Esel; die Stelle der Decke vertraten ihm die ärmlichen Kleidungsstücke seiner Jünger; sein Gefolge bestand aus solchen, welche von der Welt für Pöbel und Gesindel geachtet wurden. In jedem Zuge der symbolischen Handlung tritt die Absicht des Herrn hervor, sein Reich als ein allen weltlichen Glanzes entbehrendes, als ein armes

und niedriges zu bezeichnen, so dafs Heumann zu Jos. 12, 15 mit Recht bemerkt: „Man kann diese That des Herrn als eine ironiam realem ansehen, wodurch die falsche Einbildung der Juden von dem Messiasreiche verspottet wurde“ (17).

So grofs auch die Zahl der Ausleger ist, welche, wie Hengst. und die ihm folgenden Dereser und Umbreit, behaupten, dafs Sacharja durch עָנִי und רֹכֵב עַל־חֲמוֹר den Zustand des Messias als einen der tiefsten Erniedrigung bezeichne, so können wir denselben doch nicht beistimmen, weil dazu die Aufforderung der Bewohner Jerusalems zum Jubel, der Name מַלְכֵּךְ *König* und V. 10 die Ausrottung der Kriegswagen und Kriegsbogen, so wie die Ausbreitung seiner Herrschaft bis zu den Enden der Erde, wie schon oben bemerkt wurde, gar nicht passen. Wo der Messias als ein die Welt überwindender König und Herrscher erscheint, der einen allgemeinen Frieden gründet, da ist der Gedanke an tiefe Erniedrigung gar nicht an seiner Stelle. Hätte Jesus seine tiefe Erniedrigung an den Tag legen wollen, so hätte er durch seine Jünger demjenigen,

---

(17) Dafs der Prophet hier vom Zustande der Erniedrigung des Messias rede, nimmt auch Dereser an, indem er zu dem Reiten auf einem jungen Esel bemerkt: „nicht (reitet er) auf dem stolzen Rosse irdischer Könige und Krieger, sondern auf dem Thiere, dessen sich zum Reiten nur (?) die Armen bedienen, und das überdiefs hier noch jung, nicht zugerichtet ist. Alles deutet auf den niedrigen (?) Zustand Christi bei seiner ersten Ankunft Matth. 21, 5; Jos. 12, 15, wo der allerärmlichste Einzug geschildert wird. In die Stadt, in welche David und Salomon so oft auf prächtig geschmücktem Maulesel oder Rosse, begleitet von einer Menge stolzer Reiter eingezogen waren, zog der Herr auf einem geliehenen, noch niemals zum Reiten gebrauchten Esel; die Stelle der Decke vertreten ihm die ärmlichen Kleidungsstücke seiner Jünger; sein Gefolge bestand aus solchen, welche von der Welt für Pöbel und Gesindel verachtet wurden. In jedem Zuge dieser Handlung leuchtet die Absicht des Herrn hervor, sein Reich bei seiner ersten Ankunft als ein armes und niedriges zu bezeichnen“ Aehnlich Loch-Reischl.

der die Frage stellte, warum sie den Esel losbänden, nicht sagen lassen können : ὁ κύριος αὐτῶν (Marc. u. Luc. αὐτοῦ) χρείαν ἔχει. Müfste unsere Stelle so verstanden werden, wie Hengst. u. A. wollen, so begreift man nicht, wie die Bewohner Jerusalems dem Messias bei seinem Einzuge entgegen jubeln Hosianna dem Sohne Davids ; hochgelobt, der da kommt im Namen des Herrn, Hosianna in der Höhe, rufen, und Kleider auf seinen Weg ausbreiten und abgehauene Zweige auf denselben streuen konnten. Die Bewohner Jerusalems können also in dem Reiten auf einem Esel nicht die Armseligkeit und tiefe Erniedrigung gefunden haben. Sollte aber durch das Reiten die Herablassung und Sanft- und Demuth ausgedrückt werden, so müfste das Volk darin den Adel der Gesinnung und die grofse Menschenfreundlichkeit anerkennen. Wenn ein mächtiger und siegreicher König nicht in stolzer Erhabenheit einhergeht, sondern sich herabläfst und sanftmüthig und menschenfreundlich ist, so erfüllt er alle wohldenkende Menschen mit hoher Achtung und inniger Zuneigung. Da nun der Heiland bei seinen zahlreichen Wunderthaten und der tiefen Weisheit seiner Lehre sanftmüthig und herablassend war, so erregte er Staunen und Bewunderung und erfüllte alle wohldenkende Menschen mit hoher Werthschätzung und Liebe. Wir nehmen daher עָנִי, wie wir oben gezeigt haben, hier nicht in der Bedeutung *arm, dürftig, elend,* afflictus, sondern *sanftmüthig, demüthig*; und ebenso kann das Reiten auf einem jungen Esel, welcher vielmehr muthig und rüstig ist, keine tiefe Erniedrigung bezeichnen. Wurde doch selbst Salomo, der Sohn des mächtigsten und siegreichsten Königs Israels, Davids, auf einem Maulesel aus Jerusalem nach Gihon geführt, um zum König ausgerufen zu werden. 1 Kön. 1, 33 ff. Alles, was Hengst. zur Begründung seiner Ansicht über das Reiten des Königs auf einem jungen Esel gesagt hat, dient eher zur Bestätigung unserer Auffassung, als für die von ihm gegebene. — Dafs das Reiten auf einem Esel, einem

gewöhnlichen Reitthiere in dem gebirgigen Palästina, für Jesus, den strengen Sittenprediger und gröfsten Menschenfreund, viel angemessener war, als das Reiten auf einem stattlichen Rosse, bedarf wohl noch kaum einer Bemerkung. Aber es kann darum doch nicht das Reiten auf einem Esel als ein Zeichen der tiefsten Erniedrigung angesehen werden.

Zur Begründung seiner Erklärung fügt Hengst. noch hinzu : Die beiden Glieder : „er reitet auf einem Esel", und : „auf einem jungen Esel, einem Füllen der Eselinnen", stehen zu einander in dem Verhältnifs der Steigerung. Es ist schon ein grofses Zeichen der Armuth und Niedrigkeit, wenn ein König überhaupt auf einem Esel reitet; ein noch weit gröfseres (?) aber, wenn auf einem jungen noch nicht zugerittenen Thiere. Diese Erklärung ist deutlich (?) in den Worten begründet. Ohne sie enthält der letzte Satz durchaus unnütze (?) Worte. Das Vav steht bei Steigerungen nicht selten, z. B. 1 Kön. 8, 27 : „Siehe die Himmel und die Himmel der Himmel fassen dich nicht". Prov. 6, 16 : „sechs Dinge und sieben", f. ja sieben; vgl. andere Beispiele bei Ewald p. 651; Winer s. v. Das עַיִר bedeutet schon an und für sich einen jungen Esel. Theils aber, weil das Wort nach und nach in allgemeiner Bedeutung herrschend geworden, theils weil gerade die Jugend hier dasjenige ist, was besonders hervorgehoben werden soll, setzt der Prophet noch das בֶּן־אֲתֹנוֹת hinzu. Der Plural אֲתֹנוֹת hat hier zu sonderbaren Erklärungen verleitet. Ans Lächerliche streift die von Michaelis, Bauer und Jahn, wonach „Füllen der Eselinnen", ein Füllen von guter Race bedeuten soll, dessen Mutter einige Geschlechter hinaufweist. Von Stammbäumen der Esel hat man bis jetzt wenigstens nirgends eine Spur auffinden können, und wäre dieſs auch, und lieſse sich zugleich nachweisen, daſs man bei ihnen nicht auf die männlichen, sondern nur auf die weiblichen Ahnen sehe, so wäre doch dieser Sinn geradezu gegen (?) die Absicht der

Stelle, da in ihr ja gerade die Niedrigkeit (?) des Königs geschildert werden soll". [Dieser Grund ist nichtig. Das Reiten auf einem jungen, noch nicht zum Reiten und Lasttragen benützten Füllen von edler Abkunft bezeichnet eher eine Ehre als eine Niedrigkeit; dem gerechten Könige, welcher seine Macht bis an die Grenzen ausdehnt (V. 10), gebührt nur ein, von keinem Andern benütztes Thier. Auf ähnliche Weise soll ein Priester auch nur ein reines unberührtes Mädchen heirathen. Es braucht hierbei nicht gerade von Stammbäumen der Eselinnen die Rede zu sein. Auch wir räumen eine Steigerung ein; allein hieraus folgt nicht die Hervorhebung der Niedrigkeit, sondern vielmehr der Erhabenheit und Würde.] Andere, fährt Hengst. fort, „wie Grotius und Ammon: non mulo, sed asino vectus, tam ex patre quam ex matre", als ob nicht schon das חֲמוֹר und עַיִר den Maulesel ganz ausschlössen, und als ob אָתוֹן den männlichen Esel nicht weniger bezeichnete, als den weiblichen. Der Plural wird nicht selten gesetzt, wo nur ein unbestimmt Einzelnes aus der Menge gemeint ist, und wo es auf die nähere Bestimmung gar nicht ankommt, vgl. Ewald, p. 584. So z. B. Gen. 21, 7: „Wer hätte wohl dem Abraham gesagt: Sarah säugt Söhne", בָּנִים. Sarah hatte nur einen Sohn, aber es kam hier nicht auf das *wieviel*, sondern nur auf das *dafs* an, und diefs tritt gerade durch die Steigerung des Plurals stärker hervor. Vollkommen analog aber ist das häufig vorkommende בֶּן־בָּקָר *filius boum*, f. vitulus bovinus, auch עֵגֶל בֶּן בָּקָר und פַּר בֶּן בָּקָר. Ebenso das כְּפִיר אֲרָיוֹת Richt. 14, 15. [Diese Beispiele stehen unserer Auffassung gar nicht entgegen.] An unserer Stelle kam nur das *Verhältnifs* in Betracht, nicht der andere Exponent dieses Verhältnisses, dieser konnte daher unbestimmter und allgemeiner bezeichnet werden. Uebrigens zeigt die Vergleichung von בֶּן בָּקָר, dafs durch בֶּן־אֲתֹנוֹת ein Esel bezeichnet wird, bei dem das Verhältnifs zur Mutter noch die selbstständige (?) Existenz überwiegt. Aus derselben Ursache, wie hier, nämlich um

die Niedrigkeit des Königs stärker (?) zu bezeichnen, wird auch bei den Evangelisten die Jugend des Esels geflissentlich hervorgehoben, Joh. : *ὀνάριον;* Marc. 1, 12 : *πῶλον, ἐφ' ὃν οὐδεὶς ἀνθρώπων κεκάθηκε*; Luc. 19, 30 : *ἐφ' ὃν οὐδεὶς πώποτε ἀνθρώπων ἐκάθισε.* Dafs diese Hervorhebung ihre Ursache haben müsse, haben die Ausleger von jeher eingesehen; sie sind aber in der Auffindung derselben meist nicht sehr glücklich gewesen. [Nach unserer Ueberzeugung ist es gar nicht zweifelhaft, dafs die Evangelisten durch die Bemerkung, dafs noch keiner den Esel, den Jesus reitet, geritten habe, nicht die Niedrigkeit, sondern die Würde und die Ehre haben hervorheben wollen.] Justinus und mehrere spätere Kirchenväter, denen sonderbarer Weise Paulus beizutreten nicht abgeneigt ist, fanden in der Eselin ein Vorbild des jüdischen Volkes, in dem nicht zugerittenen Esel ein Symbol der Heiden. Scheinbarer Bengel nach dem Vorgange von Bochart u. A. : „Integra sint oportet a miasmatis corporum peccaminosorum, quae Christo inserviunt". Allein auch abgesehen davon, dafs dieser Zug hier nicht passen würde, wo Alles (?) auf die äufserste Erniedrigung des Königs hinzielt, ist diese Beziehung schon deshalb verwerflich, weil sie die Stelle des Sacharjah aufser Augen läfst, die doch der Herr bei der ganzen Veranstaltung so deutlich vor Augen hatte". Nach den eingeschalteten Bemerkungen kann es nicht mehr zweifelhaft sein, dafs nicht Alles auf die äufserste Erniedrigung des Königs hinziele, sondern das Ansehen und die Würde des Messias hervorgehoben werden soll. Der gerechte und sanftmüthige König hat nach höherer Bestimmung die Ehre, ein Thier zu reiten, welches noch von Keinem benützt und dadurch gemein geworden ist. — Wir fassen daher das ו vor עַל־עַיִר in der Bedeutung *und zwar, et quidem* oder *nämlich,* welches man Vav exegeticum (Jahn, Ackermann) zu nennen pflegt und sich oft findet, 1 Mos. 13, 15; Job 5, 19; Sprüchw. 6, 16; 30, 15. 18 ff. 21 ff. 29 ff.; Am. 1, 3. 6.

9. 11 u. A. Der Prophet will also sagen, dafs der König auf einem Esel und zwar auf einem jungen Esel, einem Eselinnen-Füllen reiten würde. Richt. 5, 10 schildert Debora in ihrem herrlichen Liede die heimkehrenden, friedebringenden Sieger als reitend auf Eselinnen אֲתֹנוֹת. — חֲמוֹר, welches nur einmal 2 Sam. 19, 27 für אָתוֹן *asina*, *Eselin* vorkommt, bezeichnet überhaupt einen *Esel* 1 Mos. 12, 16; 2 Mos. 13, 13), zum Lasttragen (1 Mos. 42, 26) und Ackern (Jos. 30, 24), als geduldiges (1 Mos. 49, 14), bescheidenes Reitthier des Friedens (2 Sam. 19, 27), verschieden von dem stolzen (Pred. 10, 7) und kriegerischen Rosse (Jes. 30, 16); wahrscheinlich so genannt von der dunkelrothen Farbe, da חָמַר, arab. حمر *roth sein*, *dunkelfarbig sein*, bedeutet. Hieron. hat חֲמוֹר vielleicht mit Rücksicht auf Matth. 21, 5 und weil man den weiblichen Esel gern ritt, durch asina wiedergegeben. Eine Eselin pafst aber nicht zu dem folgenden super pullum, filium asinae, wenn wir nicht mit ihm zwei Thiere darunter verstehen wollen : Ascendens super asinam subiugalem, sive super pullum, utrumque videlicet populum, circumcisionis et praeputii, quorum prior gravissimum legis iugum portaverat". Allein an zwei Thiere, welche der Messias-König reitet, ist gewifs nicht zu denken. עַיִר bezeichnet aber einen jungen, *asellus* (1 Mos. 32, 16; 1 Mos. 49, 11), welcher auch zum Reiten (Richt. 10, 4; 12, 4), zum Lasttragen (Jes. 30, 6), zum Landbau (Jes. 30, 24) neben אֲיָלָה (arab. عير wilder oder zahmer Esel) gebraucht würde. Die eigentl. Bedeutung kann das *wache*, *rege* Thier von עוּר *wach*, *rege sein*, *wachen* oder das *Säugende*, dah. *Junges* (Fürst) bezeichnen. — Bezeichnet עַיִר überhaupt *Waches*, *Reges* oder *Junges*, so würde sich das hinzugefügte בֶּן־אֲתֹנוֹת als nähere Bestimmung erklären. Wenn Hengst. ferner behauptet, dafs Jesus den jungen Esel gewählt habe, weil dieser bei Sacharja das Symbol der tiefsten Niedrigkeit gewesen sei, und dafs er eine Eselin habe mitfolgen lassen,

um das Bild vollkommen darzustellen und die bei ihm stattfindende Steigerung zur Anschauung zu bringen, und dafs nur die Eselin nothwendig zur symbolischen Handlung mit gehört habe, so können wir ihm darin nicht beistimmen, dafs die Mitnahme der Eselin eine Steigerung der Niedrigkeit bezeichne. Die Erzählung bei Matthäus 21, 2—9 läfst es nicht zweifelhaft, dafs der Eselin Erwähnung gethan wird, weil ein junges Füllen nicht ohne seine Mutter sein kann und jene zum Tragen der Kleider diente. Dafs Jesus nicht auf einer Eselin, sondern auf einem Füllen ritt, ersehen wir aus Marcus und Lucas. — Dafs der Eselin nur wegen des Füllens Erwähnung gethan wird, erhellet auch daraus, dafs bei den übrigen Evangelisten von einer Eselin gar nicht die Rede ist. — Hätten Hieron. und Viele nach ihm dem Worte עָנִי nicht die Bedeutung *arm, elend* gegeben und hätten sie das Reiten auf einem jungen Esel nicht mifsverstanden und mehr auf den Context bei Sacharja und die Erzählung des Einzuges mit Unbefangenheit gesehen, so würden sie sicher nicht auf die Ansicht, dafs Sacharja die tiefste Erniedrigung schildere, gefallen sein.

V. 10 : וְהִכְרַתִּי־רֶכֶב מֵאֶפְרַיִם וְסוּס מִירוּשָׁלַ‍ִם וְנִכְרְתָה קֶשֶׁת מִלְחָמָה וְדִבֶּר שָׁלוֹם לַגּוֹיִם וּמָשְׁלוֹ מִיָּם עַד־יָם וּמִנָּהָר עַד־אַפְסֵי־אָרֶץ :
Und ich rotte aus Wagen aus Ephraim und Rosse aus Jerusalem, und es wird ausgerottet der Kriegsbogen und er redet Frieden den Völkern und seine Herrschaft geht von Meer zu Meer und von dem Strom (Euphrat) bis zu der Erde Enden; der Alex. *καὶ ἐξολοθρεύσει* (Alex. *ἐξολεθρεύσει*) *ἅρματα ἐξ Εφραΐμ, καὶ ἵππον ἐξ Ἱερουσαλὴμ, καὶ* (steht in der Aldin.) *ἐξολοθρεύσεται* (Alex. Manasc. Barb. Ald. Cyr. *ἐξολεθρευθήσεται*, Compl. *ἐξολοθρεύσει*) *τόξον πολεμικὸν* (Compl. *πολεμιστῶν*), *καὶ πλῆθος* (Euseb. evang. demonstr. l. 2 et 8 et 9, *καὶ πλῆθος ἐφήνης*, Symmach. *καὶ λαλήσει εἰφήνην τοῖς ἔθνεσι, καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἀπὸ θαλάσσης ἕως θαλάσσης, καὶ ἀπὸ πυταμοῦ ἕως μεράτων τοῦ οἰ κουμένης*), *καὶ εἰρήνη ἐξ ἐθνῶν* (manuscr. Barb. in marg. *καὶ*

λαλήσει εἰρήνην τοῖς εἴθνεσι), *καὶ κατάρξφει ὑδάτων* (Compl. *ἀπὸ τῶν ὑδάτων*) *ἕως θαλάσσης* (Cyr. *ἀπὸ θαλάσσης ἕως*), *καὶ ποταμῶν* (Ald. Cyr. *καὶ ἀπὸ ποταμῶν*) *διεκβολὰς γῆς* (manuscr. Barb. Cyr. *ἕως διεκβολῶν γῆς*; der Syr. : ܘܢܘܒܕ ܡܪܟܒܬܐ ܡܢ ܐܦܪܝܡ ܘܣܘܣܝܐ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ ܢܬܒܪ ܩܫܬܐ ܒܩܪܒܐ ܘܢܡܠܠ ܫܠܡܐ ܥܡ ܥܡܡܐ ܘܢܫܠܛ ܡܢ ܝܡܐ ܠܝܡܐ ܘܡܢ ܢܗܪܐ ܥܕܡܐ ܠܣܘܦܝܗ ܕܐܪܥܐ *Und er wird vertilgen den Wagen aus Ephraim und das Roſs aus Jerusalem, er wird zerbrechen den Bogen im Kriege und er wird Frieden reden mit den Völkern und er wird herrschen von Meer zu Meer und vom Flusse bis zu den Enden der Erde;* der Chald. : וְאֶשֵׁצֵי רְתִיכִין מֵאֶפְרַיִם וְסוּסְוָן מִירוּשְׁלֵם וְאֶתְבַּר תְּקוֹף עָבְדֵי קְרָב מַשְׁרְיָת עַמְמַיָּא וִידִין שְׁלָמָא לְמַלְכוּתָא וְיִשְׁלוֹט מִיַּמָּא עַד מַעַרְבָא וּמִפְּרָת עַד סְיָפֵי אַרְעָא : *Und ich vernichte die Wagen aus Ephraim und die Pferde aus Jerusalem; und zerstöre die Stärke der Krieger und des Heeres der Völker; und richten wird er in Frieden die Reiche und herrschen von Meer bis gegen Abend (Untergang) und vom Euphrat bis an die Grenzen der Erde*; Hieron. (Vulg.) : *et disperdam quadrigam ex Ephraim, et equum de Jerusalem, et dissipabitur arcus belli : et loquetur pacem gentibus, et potestas eius a mari usque ad mare, et a fluminibus usque ad fines terrae.* Der arab. Uebersetzer ist dem Alex. gefolgt.

In diesem Verse verkündigt der Prophet den Messias, den Gott senden will, als den Friedenbringer, der Friede und Ruhe unter alle Völker der Erde verbreiten soll, so daſs alle Kriegswerkzeuge in Zukunft unnütz sind und vernichtet werden. Das Messiasreich soll sich von allen Weltreichen, sowie auch von der früheren Theokratie dadurch unterscheiden, daſs diese durch Waffengewalt erhalten und erweitert werden, dagegen jenes sich durch das Wort des Friedens, durch eine friedebringende Lehre und durch Wohlwollen und Liebe gegen die Menschen über die ganze Erde verbreitet. Hiernach soll sich in der

messianischen Zeit die ganze bewohnte Erde dem Fürsten des Friedens willig und freudig unterwerfen. Da der Messias Gesandter Gottes ist und seinen Willen erfüllt, so schreibt derselbe, was der Messias thut, sich selbst zu. Vgl. Ps. 45. 72; Jes. 2, 4; Mich. 4, 3 und unseren Commentar über diese Stellen. Unrichtig ist die Meinung von Theodoret (18), Eusebius (19) u. And., welche in diesen Worten eine Ankündigung der politischen Vernichtung des Bundesvolkes durch die Römer finden. Ebenso ist es unrichtig, wenn Andere, wie Grotius, nach dem Vorgange des Chaldäers : conteram facientes bella et castra populorum, und der Alex. (*ἐξολοθρευθήσεται τόξον πολεμικὸν καὶ πλῆθος καὶ εἰρήνη ἐξ ἐθνῶν*) an feindliche Wagen, feindliche Reiterei denken und das Ausrotten aus Ephraim u. s. w. durch : unschädlich machen für u. s. w. erklären. Denn das Folgende, wo das Reich des Messias als ein Reich des Friedens geschildert wird, läfst darüber keinen Zweifel, dafs das Ausrotten der Kriegswagen und das Frieden reden den Völkern die gänzliche Nutzlosigkeit jeder unserer Waffen bezeichnet. Dafs diese Erklärung die richtige sei, zeigen mehrere Parallelstellen, wie Micha 4, 3 : „Dann wird Jehova Schiedsrichter sein zwischen den Völkern, zurechtweisen viele Nationen, dafs sie ihre Schwerter zu Karsten und ihre Spiefse zu Traubenmessern schmieden und dafs kein Volk erhebt gegen das andere das Schwert, und keinen Krieg mehr lernet", Jes. 2, 4. Da in diesen Stellen die Ursache der Vernichtung aller Kriegswerkzeuge vorangestellt ist, während sie an unserer nachfolgt, so dienen sie zur Erläuterung der unsrigen. Zu den Parallelstellen gehört auch Hos. 2, 20 :

---

(18) *ἐξωλόθρευσεν ἅρματα ἐξ Ἐφραὶμ καὶ ἵππον ἐξ Ἱερουσαλήμ, τὴν θρασύνητα αὐτῶν καὶ τὴν μανικὴν καταλύσας βασιλείαν.*

(19) *ταῦτα γὰρ περὶ τῆς καθαιρεσέως τῆς βασιλικῆς ἀξίας τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους ἐθεσπίζετο.*

„ich schliefse ein Bündnifs mit den wilden Thieren u. s. w. und will zerbrechen Bogen und Schwert und Krieg aus dem Lande und sie sicher wohnen machen“. Und Jes. 9, 4 heifst es : „ja jede Waffenrüstung des mit Getöse sich Rüstenden und das mit Blut getränkte Gewand, — das wird zu Brand, zur Speise des Feuers“. Ganz ähnlich mit unserer Stelle ist Mich. 5, 9 : „Ich (Jehova) rotte deine Rosse aus deiner Mitte, — und vertilge deine Wagen“. Diese Stelle, worin von dem auf die Kriegswerkzeuge gesetzten sündigen Vertrauen die Rede ist, scheint Sacharja vor Augen gehabt zu haben. Mit Unrecht entnehmen Einige aus dieser Zusammenstellung von Juda und Ephraim einen Grund gegen die Aechtheit des zweiten Theils des Sacharja. Denn auch Jeremia, der lange nach der Zerstörung des Reiches Israel geweissagt hat, spricht von Juda und Israel 23, 6; 50, 20. Auch Mal. 2, 11 bezeichnet durch Juda, Israel und Jerusalem das ganze Bundesvolk. Es spricht aber auch Sacharja im ersten Theile 8, 13 vom Hause Israel und dem Hause Juda, und 2, 2 von Juda, Israel und Jerusalem. Diese Stellen lassen darüber keinen Zweifel, dafs auch nach der Zerstörung des Zehnstämmereichs und nach dem Exil die aus den Uebriggebliebenen der beiden Reiche noch Juda und Israel genannt wurden. — Dafs das Subject zu דִּבֶּר der König sei, darüber läfst der Zusammenhang keinen Zweifel. — Das *reden* steht hier emphatisch. Der Prophet will sagen, dafs der geschilderte König durch sein blofses Wort dasjenige zu Stande bringt, was weltliche Könige durch Waffengewalt bewirken, vgl. Ps. 33, 9; 148, 5 und Jes. 11, 4. Vgl. unseren Commentar z. d. St. — Der Ausdruck דִּבֶּר שָׁלוֹם לְ findet sich auch Esth. 10, 3 von der Beilegung der Streitigkeiten. — Uneinig sind die Ausleger über den Sinn der Worte : „und seine Herrschaft geht von Meer zu Meer“ u. s. w. Nach mehreren Auslegern sollen diese Worte nur von Palästina sprechen. Abenesra erklärt nämlich : „A mari, scil. australi, quod

vocatur Sodomaeum, usque ad mare septentrionale, i. e. usque ad Oceanum, et a fluvio h. e. Euphrate, ubi est principium Orientis, usque ad extrema terrae". Calvin: „a mari rubro usque ad mare Syriacum". Eichhorn: „er herrscht von einem Meere bis zum andern, vom (grofsen) Strome bis an des Landes Ende. Israels Reich erhält durch Jehovah seine gröfste Ausdehnung; vom todten bis zum mittelländischen Meer, vom Euphrat bis in die Wüsten Arabiens". In diesem Sinne fassen auch Eckermann, Bauer, Kuinöl, Ammon und viele andere rationalistische Ausleger unsere Stelle. Dafs diese Erklärung aber falsch ist, darüber kann nicht der mindeste Zweifel obwalten, wenn wir Folgendes erwägen.

1) Diese Erklärung hat zuerst den Sprachgebrauch gegen sich. In allen Stellen des A. T., wo אַפְסֵי־אָרֶץ sich findet, ist nie von den Grenzen Palästinas und des jüdischen Reiches, sondern stets von den äufsersten Grenzen der Erde die Rede. Vgl. 5 Mos. 33, 17; 1 Sam. 2, 10; Ps. 2, 8; 22, 28; 59, 14; 67, 8; 72, 8; 98, 3; Spr. 30, 4; Jes. 45, 22; 52, 10; Mich. 5, 3; Jer. 16, 19. Vgl. unseren Commentar zu Ps. 2, 8. 7 und Ps. 72, 8, mit welcher Stelle die unsrige wörtlich übereinstimmt. — Hiermit stimmt auch die Bedeutung von אֶפֶס *Ende, Abschlufs* einer Sache, eig. *Aufhören* von אָפַס *aufhören*, überein. Für Grenze des Landes wird גְּבוּל gebraucht. Dieser Grund ist allein genügend, die Erklärung des אַפְסֵי־אָרֶץ von den Grenzen Palästinas zu verwerfen. — 2) Das „von Meer zu Meer" kann nicht das Land zwischen dem mittelländischen und dem todten oder Schilfmeere oder dem persischen bezeichnen, weil im zweiten Gliede der terminus ad quem der möglich weiteste ist. Es mufs daher das zweite יָם das äufserste Meer bezeichnen. — 3) Gegen jene Erklärung und für die unsrige spricht auch die wörtliche Parallelstelle Ps. 72, 8. Da es kaum zweifelhaft ist, dafs Sacharja diese Psalmstelle vor Augen gehabt hat, so kann sie auch zum richtigen Verständnifs unserer Stelle dienen.

Dafs der Psalmist nicht blofs Palästina bezeichnen will, geht daraus hervor, dafs die ganze Erde mit allen Völkern dem gepriesenen Könige unterworfen werden soll. — 4) Die Worte מִיָּם עַד יָם von dem Lande zwischen dem mittelländischen und rothen Meere zu erklären, verbietet auch das Fehlen des Artikels. Es ist in der poetischen Sprache der Artikel zwar öfters weggelassen, wenn von einem bestimmten Nomen die Rede ist; allein dieses findet doch nur in den Fällen statt, wo das bestimmte Nomen aufserdem als solches hinreichend bekannt ist. Zur Bestätigung dient das hier vorkommende נָהָר, indem dieses nicht jeden beliebigen Strom, sondern nur den Euphrat bezeichnen kann. In der Prosa heifst er הַנָּהָר *der Strom* vorzugsweise. In der Poesie wird die appellative Benennung bisweilen als Nomen proprium betrachtet, und in diesem Falle kann der Artikel fehlen, vgl. Jer. 2, 18; Jes. 7, 20; Mich. 7, 12. So mufs auch das erste יָם, wenn es von einem bestimmten Meere stehen soll, ein solches bezeichnen, welches in dem herrschenden Sprachgebrauch als das Meer *κατ' ἐξοχήν* erschien. Dieses ist aber nie bei dem rothen und todten Meere, welche nie ohne eine nähere Bezeichnung vorkommen, sondern allein bei dem mittelländischen der Fall, welches häufig als הַיָּם הַגָּדוֹל oder auch als הַיָּם vorkommt. — 5) Für die Richtigkeit unserer Erklärung und die Unrichtigkeit der anderen oben erwähnten spricht auch die deutliche Beziehung auf die Stellen, wo die Grenzen der früheren Theokratie angegeben werden; der Verfasser nimmt von den dort entgegenstehenden zwei andere viel weitere, mit den Grenzen der Erde zusammenfallende hinzu. Bei der Vergleichung dieser Stellen (2 Mos. 25, 21; 3 Mos. 15, 18; 5 Mos. 11, 24; Jos. 1, 4; 2 Kön. 5, 1) zeigt es sich, dafs in ihnen gewöhnlich als die eine Grenze der Euphrat, als die andere das Mittelmeer genannt wird. Es kommt nur an einer einzigen neben dem letzteren das Schilfmeer vor. Es kann auch aus diesem Grunde unter dem ersten יָם nur das Mittelmeer verstanden wer-

den. — 6) Zu jenen Gründen kommt noch, dafs auch an den Parallelstellen Mich. 7, 12; Am. 8, 12 das von Meer zu Meer in der Bedeutung : über die ganze Erde, soweit sie von Meeren umgeben ist, vorkommt. — Dafs der Prophet die ganze bewohnte Erde meint, geht auch daraus hervor, dafs die Japhetiten in den Hütten Sems wohnen, in Abrahams, Isaaks und Jakobs Samen *alle Völker* der Erde gesegnet werden und die Heiden dem Schilo gehorchen sollen (1 Mos. 49, 10). Hiernach mufs sich also das Messiasreich über die ganze Erde ausdehnen und alle Völker umfassen.

Kurze Geschichte der Auslegung von V. 9 u. 10.

Nachdem wir den Sinn dieser messianischen Weissagung zu bestimmen gesucht haben, wollen wir noch einen Blick auf die Geschichte der Erklärung derselben werfen. Da, wie wir gezeigt haben, zwei Bezeichnungen des Königs, nämlich עָנִי und רֹכֵב עַל־חֲמוֹר für sich betrachtet verschieden gefafst werden können, je nachdem man darin eine Bezeichnung der tiefen Niedrigkeit und Armseligkeit, oder der Sanftmuth und Herablassung findet, so läfst sich schon im Voraus erwarten, dafs namentlich jüdische und rationalistische oder rationalisirende Ausleger, die nur einen siegreichen und glorreichen Messias gelten lassen wollen, jene Worte nicht von dem Zustande der tiefen Niedrigkeit erklären können. Dafs namentlich die Juden seit der Zeit, wo die Christen aus dieser Stelle zu erweisen suchen, dafs sie in Jesu von Nazareth ihre Erfüllung erhalten habe, werden bemüht gewesen sein, die Erklärung von einem Messias in Niedrigkeit, ja selbst die messianische Erklärung zu bestreiten, wird leicht begreiflich. Werden jene Ausdrücke von einem Zustande tiefer Erniedrigung erklärt, so widerstreitet die Erklärung der gewöhnlichen jüdischen Messiaslehre, wonach nur ein Messias in Herrlichkeit erwartet wird. Es mufsten daher jene Ausdrücke im anderen Sinne gefafst, oder überhaupt die messianische

Erklärung bestritten werden. Daſs übrigens die messianische Erklärung sehr alt ist, haben wir bereits oben bemerkt und es beweisen dieses auch mehrere Stellen des Talmuds (Sanhedrin cap. 11) und anderer jüdischer Schriften, wie Bochart Hieroz. p. 214, Lightfoot, Schöttgen, Wetstein zu Matth. cap. 21 zur Genüge dargethan haben. Der von Paulus (Comment. zum N. T. Th. III, S. 113) ausgesprochene Verdacht, daſs diese Auslegung doch wohl erst nach Christi Ankunft aufgekommen sein möge, kann durch nichts begründet werden. Dieser Verdacht findet aber schon seine Widerlegung in der Bemerkung, daſs die Erklärung von der tiefen Niedrigkeit des Messias der jüdischen Messiasidee direct widerspricht und daſs die messianische Auslegung sich nur daraus erklärt, daſs sie durch eine Tradition aus dem hohen Alterthum sanctionirt war. Daſs unsere Stelle schon zur Zeit Christi auf seinen Einzug in Jerusalem werde bezogen worden sein, darüber läſst die enge Beziehung seines Einzugs auf dieselbe keinen Zweifel. Da der Einzug Jesu in Jerusalem in seinen einzelnen Umständen mit unserer Weissagung zusammenstimmt, so kann man mit Sicherheit annehmen, daſs derselbe den Zweck gehabt habe, alles so anzuordnen, daſs die symbolische Handlung genau der Weissagung entspreche. Wenn nun Theodoret behauptet, daſs die Juden seiner Zeit diese Weissagung von Serubabel erklärt hätten: *ἐγὼ δὲ τῶν Ἰουδαίων τὴν ἐμβρυντησίαν θαυμάζω, εἰς τὸν Ζοροβάβελ ταύτην λίαν ἀναισχύντως ἐκλαμβάνειν τολμώντων*, so muſs man wohl annehmen, da sich von einer solchen Auslegung in den jüdischen Schriften selbst nicht die geringste Spur findet, und da auf Serubabel nicht einmal einer der späteren jüdischen nichtmessianischen Ausleger verfallen ist, daſs derselbe von einer solchen Auslegung nicht historisch etwas wuſste, sondern ihr Stattfinden nur aus der Analogie anderer Weissagungen vermuthete, oder daſs irgend ein unbekannter Jude in seiner Polemik mit den Christen etwa durch die Hinwei-

sung auf Serubabel sich hat schützen wollen. Dafs die Juden nicht mit Grund an Serubabel denken konnten, erhellt schon aus dem יָבֹא *er wird kommen*. — Dafs unsere Stelle denjenigen Juden, welche in dem עָנִי und רֹכֵב עַל־חֲמוֹר eine Bezeichnung der Erniedrigung gefunden haben, Schwierigkeit gemacht hat, beweisen die Versuche, diese zu heben. Sanhedrin cap. 11 heifst es: „Rabbi Josue filius Levi obiecit: scriptum est de Messia Dan. 7, 13 et ecce cum nubibus coeli sicut filius hominis venit. At Sach. 9, 9 de eodem scriptum est, pauper et insidens asino. Resp. Si Israelitae digni sunt, veniet cum nubibus coeli, si non sunt digni, veniet pauper (?) et asino insidens". Diese Lösung läfst die messianische Erklärung bestehen, nimmt aber die Worte nicht in ihrem wahren Sinne, weil, wie wir oben gezeigt haben, עָנִי hier nicht pauper bedeutet und das Sitzen auf einem Füllen nicht als Handlung tiefer Erniedrigung zu betrachten ist. Da der Messias in zahlreichen Stellen als König und als Herrscher der ganzen Erde, der sich des besonderen göttlichen Schutzes erfreut, geschildert wird, und der Messias in Herrlichkeit und der Messias in Niedrigkeit in einer Person vielen Juden unvereinbar schien, so verfielen sie auf einen doppelten Messias, und zwar auf einen Messias בֶּן יוֹסֵף und einen Messias בֶּן דָּוִד und hielten diesen für den glorreichen, jenen für den leidenden, büfsenden und sterbenden. Der Messias ben Joseph soll in dem Kriege gegen Gog und Magog getödtet werden, der letztere aber die Befreiung des Bundesvolkes vollenden und ewig leben und herrschen. Dafs diese Lehre erst späteren Ursprungs ist, haben Glaesener, de gemino Judaeorum Messia, Helmst. 1739, p. 145 sqq., Schöttgen, hor. Hebr. t. VI, p. 359 und de Wette, de morte expiatoria, daraus erwiesen, dafs die ältesten Paraphrasten, Jonathan zu den Propheten und Onkelos zum Pentateuch, alle Stellen, welche die Jüngeren auf den Messias ben Joseph beziehen, von dem Messias ben David erklärt haben. — Vgl. unsere Dissertatio de

divina Messiae natura und u. Exegesis critica in Jesaiae cap. LII, 13 — LIII, 12, Monasterii 1836 und unseren Commentar zu Sach. 12, 10. Es ist nicht zweifelhaft, dafs die Lehre von dem Messias ben Joseph nur erfunden ist, um sich mit einigen schwierigen, sich scheinbar widersprechenden messianischen Stellen abzufinden, und um den Christen, welche daraus zu erweisen suchten, dafs sie in Jesu von Nazareth in Erfüllung gegangen seien, solche Beweisstellen zu entziehen. Ein Messias in Niedrigkeit war manchen fleischlich gesinnten Juden zum Anstofs. Es war für diese Juden kein anderer Ausweg, als entweder die messianische Erklärung zu verwerfen, oder jenen Stellen, welche von dem Messias in Niedrigkeit handeln, durch die Erklärung ihren Anstofs zu nehmen. Hulsius bemerkt daher theol. Jud. p. 162 richtig: „Feris enim similes sunt isti homines, qui venatorum retia devitant, quantum possunt, ubi vero se irretitas senserint, conantur eluctari". Hätte die messianische Erklärung nicht das Ansehen der Tradition für sich gehabt und hätte die Autorität des Talmuds sie nicht sanctionirt, und wären auch die Beziehungen des Messias als צַדִּיק *der Gerechte* und נוֹשָׁע *siegreich* und der Inhalt von V. 10 den Wünschen der Juden nicht günstig gewesen, so würde man die messianische Erklärung wohl ganz verlassen und die Erfüllung in die vergangene Zeit gesetzt haben. Aber die messianische Auslegung hatte die Schwierigkeit, dafs sie nicht mit der Zeit, worin Sacharja lebte, in Einklang zu bringen war. Bei den vor dem Exil lebenden Propheten fand man zur Noth noch Personen vor, auf die man wenigstens gezwungen die unbequem scheinenden messianischen Weissagungen beziehen konnte; namentlich gehört dahin *Hiskia*. Unser Prophet lebte aber zur Zeit des zweiten Tempels, wo das davidische Königthum schon lange aufgehört hatte, und es fand sich daher unter den Oberhäuptern der Juden seit Sacharja keiner, auf den man den 10. Vers auch nur mit einigem Scheine von Wahrschein-

lichkeit beziehen konnte. Da aber diese Weissagung den Juden, namentlich denjenigen, welche עָנִי und רֹכֵב עַל־חֲמוֹר von einer tiefen Erniedrigung erklärten, zum Anstofs war, so verfiel Rab. Mose Hakkohen nach dem Berichte des Abenesra auf den Gedanken, dafs der Statthalter Nehemia der von Sacharja geschilderte König sei. Er suchte seine Erklärung durch die Behauptung zu stützen, dafs dieser Neh. 6, 6. 7 König von Juda genannt werde, dafs derselbe auch arm gewesen und auf einem Esel geritten habe, weil er kein Pferd besessen. Abenesra widerlegte ihn durch die Bemerkung, Nehemia würde an jener Stelle der Königstitel nur verläumderischerweise von seinen Feinden beigelegt und er habe nie etwas Anderes als ein persischer Statthalter sein wollen. Dafs Nehemia, der Mundschenk des Königs von Persien, nicht arm gewesen, sondern einen gewissen Reichthum gehabt habe, beweise seine Geschichte. Aber auch Abenesra irrt ebenfalls sehr, wenn er schreibt: „Mea sententia Juda filius Chasmonaei regis nomine intelligitur, qui fortis fuit. Atque initio neque dives erat, neque equo instructus“. Richtig bemerkt schon Abarbanel zur Widerlegung: „demiror, malam intentionem oculos intellectūs eius ita excoecasse“. Vgl. Bochart a. a. O., wo er jene Erklärung des Mose Hakkohen scharfsinnig und gelehrt widerlegt hat.

Andere jüdische Ausleger, welche die messianische Erklärung unserer Stelle festhielten, suchten das Anstöfsige, was man namentlich in dem Reiten auf einem Esel fand, wegzuexegetisiren. Den Heiden diente namentlich das Reiten auf einem Esel zum Spott. So läfst Athanasius die Heiden sagen: ὁ θεὸς τῶν χριστιανῶν καλούμενος Χριστὸς, εἰς ὀνάριον ἐκάθισε. Nach Tertullian wurden die Christen von den Römern asinarii genannt und der König Sapor spottete über den auf dem Esel reitenden Messias der Juden. S. Sanhedrin XI, fol. 98, wo es von Sapor heifst: „Dixit rex Sapores Rab. Samueli: Dicitis Messiam super asino venturum. Ego mittam isti

equum splendidum, quem habeo". Um das Anstöſsige zu entfernen, was in dem Reiten des Messias auf einem Esel gefunden wurde, verfiel man auf die Behauptung, daſs der Esel, auf dem der Messias reiten werde, ein Füllen der Eselin, welche innerhalb der sechs Schöpfungstage erschaffen wurde, und zwar derselbe sei, auf dem Abraham geritten, da er den Isaak opfern wollte, und Moses, da er nach Aegypten gezogen; vgl. das *Jalkut Rubeni* bei Schöttgen a. a. O. und andere Stellen aus dem *Jalkut Schimeoni*, den Pirke R. Elieser und Jarchi bei Eisenmenger, entd. Jud. II, S. 697. Von R. Samuel im Tract. Sanhedrin a. a. O. wird der Spott des Königs Sapor durch die Bemerkung zurückgewiesen, der Esel des Messias werde 100 Farben haben. Besser verfuhren diejenigen, welche, wie der Alex. und der Chald., das עָנִי als eine Bezeichnung der Demuth nehmen, und in dem Reiten auf dem Esel ein Zeichen der Herablassung fanden. So Rab. Saadia Haggaon zu Dan. 7, 13: הלֹא יָבֹא בענוא כִּי לֹא יָבֹא עַל סוּסִים בגאות *er wird kommen in Demuth, nicht auf Rossen in Stolz.* In diesem Sinne erklären auch Kimchi, Jarchi, der in dem עָנִי ein *Merkmal der Demuth* מִדַּת עֱנוּת findet, Abarbanel u. A.

Was die Erklärung unserer Weissagung bei den Christen betrifft, so ist bis auf Grotius die messianische die einzig gebräuchliche gewesen. Da im N. T. unsere Stelle ausdrücklich für messianisch erklärt wird, so konnte eine andere so lange nicht aufkommen, als man die Apostel als Männer annahm, welche in Erklärung des A. T. nicht geirrt und unter göttlicher Leitung geschrieben haben. Seit der Entstehung des Deismus und Rationalismus fand die nichtmessianische Erklärung mehrere Vertheidiger. Grotius, welcher unter dem König *Serubabel* versteht, nimmt jedoch noch eine Beziehung auf Christus im höheren Sinne an. Da Grotius zu Matth. 21 sich dahin ausspricht, daſs unsere Stelle auf Judas, den Makkabäer, oder einen anderen bezogen werden könne, so

giebt er dadurch zu erkennen, dafs er selbst keine genügenden Gründe hatte, welche ihn zur Erklärung von Serubabel führten. Wie gewaltsam derselbe verfuhr, um seine Ansicht festzuhalten, ersieht man daraus, dafs er das Futurum יָבֹא *er ist gekommen* übersetzt und es auf die zur Zeit der Weissagung schon längst erfolgte Rückkehr des Serubabel aus Babylon bezieht. Auch ist es gegen die Geschichte, wenn er behauptet, dafs Serubabel, wenn er auch nicht den Namen König gehabt hätte, es doch der Sache nach gewesen sei. Zum Beweise beruft er sich auf Jerem. 23, 5 und Ezech. 37, 22. 24, wo Serubabel wie hier König genannt werde. Allein diese Stellen handeln von dem Messias, dem grofsen Nachkommen Davids, und nicht von Serubabel, vgl. unseren Commentar zu diesen Stellen. Unrichtig ist es, wenn ferner Grotius צַדִּיק durch *aequus*, *φιλόπατρις*, *non tyrannus* erklärt. Dafs die Erklärung falsch und unbegründet sei, hat schon Bochart zur Genüge dargethan, und in Betreff des „Reitens auf einem Esel" bemerkt derselbe: „Frigidum id est inprimis, quod his prophetae verbis: et ascendens etc. significari vult Zorobabelis modestiam et pacis studium. Sic enim etiam Salomon cum toto equitatu suo dici potuerit asino esse vectus, quia rex nullus pacis fuit studiosior". Und auf Serubabel kann der V. 10 gar nicht bezogen werden, da der geschilderte König seine Herrschaft bis zu den Grenzen der Erde ausbreiten soll. Durchaus unzulässig ist es ferner, wenn er die Ausrottung der Kriegswagen u. s. w. aus Ephraim von einem Unschädlichmachen aller feindlichen Macht erklärt, und in den Worten: „er wird Frieden reden den Heidenvölkern", den Sinn findet: „nempe civitas Jerusalem foedera faciet cum regibus, cum Lacedaemoniis, cum Romanis". Dafs die Geschichte mit diesen Worten unvereinbar war, sah er ein. Dafs das Subject zu דִּבֶּר nicht das Femin. Jerusalem sein kann, zeigt die Grammatik. Auch ist es gegen die Grammatik, das Suffix. mascul. in מָשְׁלוֹ auf Jerusalem zu beziehen und gegen

den Sprachgebrauch, wenn er : „von Meer zu Meer, vom Euphrat bis zu der Erde Grenzen“ erklärt : „imperium Hierosolymorum, sub quod venit Samaria, Galilaea, Galaaditis et alia, quae a temporibus Jeroboami distracta fuerant“. Sehr gut bemerkt auch Theodoret über die Erklärung von Serubabel : „Ich aber bewundere den Stumpfsinn (*τὴν ἐμβροντησίαν*) der Juden, die ganz unverschämt diese Weissagung von Serubabel zu erklären suchen. Denn sie gestehen selbst, dafs Serubabel nicht über Palästina geherrscht habe, sondern nur über Judäa : der Prophet hat aber vorhergesagt, dafs derjenige, welcher auf einem Füllen sitzt, den ganzen Erdkreis beherrschen soll. Es kommt hinzu, dafs wir wissen, dafs Christus ein Füllen gebraucht habe; dafs aber Serubabel dasselbe gethan habe, hat keiner aus denjenigen, die Göttliches geschrieben haben, gesagt. Wenn nun Christus der Herr nach der Weissagung ein Füllen gebraucht und über den ganzen Erdkreis geherrscht hat, und wenn derselbe als wahrer Gott geglaubt und verkündigt wird, und das Reich Ephraim und Israel zerstört hat, so hat der Prophet über ihn dieses vorhergesagt und die Weissagung ist ohne Zweifel erfüllt worden“. Was die christlichen rationalistischen Ausleger und namentlich diejenigen betrifft, welche von einem leidenden und büfsenden Messias nichts wissen wollen, so mufsten sie bei ihrer Ansicht der Messiasidee, die sie für eine aus Wünschen, Hoffnungen und natürlichen Divinationen entstandene halten, nothwendig die alte messianische Erklärung verwerfen. Am meisten Anstofs mufste ihnen diejenige Erklärung machen, wonach hier auch von einem Messias in Niedrigkeit die Rede ist. Dafs diejenigen, welche unter diesen Auslegern die messianische Erklärung unserer Stelle aufgegeben haben, keine genügende Gründe für ihre nichtmessianische Erklärung hatten, geht schon daraus hervor, dafs sie unter sich wieder ganz verschiedener Ansicht über das Subject sind. Nach Forberg (Comment. in Sach. part. post. part. I, p. 24) soll das Subject der Weissagung

der König *Usia* sein, der die Philister besiegte. Gegen diese Erklärung spricht nicht blofs die spätere Abfassung unserer Weissagung, sondern auch ganz bestimmt der 9. und 10. Vers. Nach Theiner ist Jehova das Subject und soll der Prophet den Gedanken, dafs Jehova, der allmälig alle Feinde besiegt hat, und solche die sich etwa noch erheben sollten, auch besiegen wird, bildlich durch die Dichtung eines feierlichen Einzugs Jehovas in Jerusalem ausdrücken. Allein zu dieser pafst gar nicht das *sanftmüthig* und das Reiten auf einem Esel. Bauer, der unter den neueren rationalistischen Auslegern in seiner Bearbeitung der kleinen Propheten den Anfang machte, erklärte unsere Weissagung von *Simon*, dem Makkabäer. Allein dieser war weder König, noch ein Friedebringer, indem er bis zu seinem Lebensende Kriege führte. — In späteren Jahren hat er die Nichtigkeit seiner Erklärung eingesehen und in seinen Scholien in V. T. unsere Stelle für eine ideal messianische erklärt. — Paulus, der die Abfassung unserer Stelle in die Zeit der Makkabäer setzt, erklärte den kriegerischen *Johannes Hyrkanus* für das Subject; eine Erklärung, die ebenfalls keiner Widerlegung bedarf, wie sie Jahn (vaticin. Messian. I, p. 171 sqq.) überzeugend gegeben hat (20). — Die Erklärung von

---

(20) „Verum mirum est", schreibt Jahn, „virum, alias perspicacem, non vidisse, hac exceptione omnem bellatorem posse dici pacificum, nostro autem loco de hoc rege omne bellum plane negari, et id adeo exaggerari, ut omnis exceptio excludatur. Non est itaque rex, qui vaticinio conveniat, nisi Messias, de quo etiam Talmudici et Rabbini magno consensu locum interpretati sunt, quorum verba exhibet Vetstenius in N. T. ad Matth. 21, 5 conf. et Joh. 12, 15 sqq.; sed hi Rabbini mirum in modum se torquent, ut cum praejudicata sua opinione, Messiam fore bellatorem et victorem gentium, concilient; videmus enim, eloquium divinum de primo eius adventu agere, et Matth. 21, 1—11; Marc. 11, 1—11; Luc. 19, 28—40; Joh. 12, 12—19 reperimus, fuisse opere completum, sive Jesus solemnem illum introitum Jerosolymis, respiciendo ad nostrum locum, de industria apparaverit,

einem *idealen* Messias hat, nachdem sie einmal erfunden und ausgesprochen war, viel Beifall gefunden. So erklären unsere Stelle von dem *idealen* Messias Eckermann (Beiträge I, 1, S. 99 ff.), Kuinöl, Ammon, Eichhorn, Gesenius, Winer, Ewald u. A. So groſs auch die Zahl der neueren Ausleger ist, welche in unserer Stelle nur die Schilderung eines idealen Messias finden, so muſs diese Erklärung doch, wie wir in unserem Commentar gezeigt haben, als eine falsche und gewaltsame bezeichnet werden. Daſs der Prophet von dem *historischen* Christus weissage, kann so überzeugend dargethan werden, daſs nicht der mindeste Zweifel übrig bleibt. Es finden sich hier alle Gründe vereinigt, durch welche die Messianität einer Stelle erwiesen werden kann, vgl. unsere „Beiträge", Bd. II, §. 9, S. 92 ff. — Wir wollen die Gründe für die messianische Erklärung im Folgenden kurz angeben.

1) Es ist von allen gläubigen Auslegern, welche Christus für einen göttlichen Gesandten und den wahren Messias halten und den Aposteln das Verständniſs des A. T. nicht absprechen, anerkannt, daſs diejenige Stelle des A. T. für messianisch zu halten ist, welche Christus und seine Apostel dafür erklären. Und dieses wichtige Zeugniſs giebt das N. T. auf das Bestimmteste. Es haben daher auch die Kirchenväter und alle ältere christliche Theologen den Einzug Christi in Jerusalem auf einem Esel als einen

---

sive, ut vult Paulusius, ideo solummodo asino vehi voluerit, ut ab omnibus facilius conspici posset, et proderet, se minime velle latere; nam si primum illud sumas, Jesus facto hoc voluit omnibus manifestum fieri, se esse illum regem pacificum, a Zacharia promissum; si autem mavelis alterum, nihilominus vaticinium ad literam opere completum fuit, etsi nec intentum, nec necessarium fuisset, cum vectura asini non sit nisi symbolum pacis. Qui opponunt, etiam post Jesum bella permulta et magna gesta esse et adhuc geri, adeoque minime abolita esse, verba haec non satis attente expenderunt; sensus enim non est, nulla fore bella, sed hunc regem nulla bella praecepturum, ne Moses praeceperat Hebraeis contra Canaanitas, et Alexander perpetuo gerere decreverat".

sicheren Beweis für die Beziehung unserer Weissagung auf ihn angenommen. Dafs Jesus bei seinem Einzuge alles so geordnet habe, dafs das von Sacharja Geweissagte seine Erfüllung erhält, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Es sagt daher auch Matthäus bei Erzählung des Einzuges 1, 4. 5 : *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος : εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιὼν κ. τ. λ.* Die Worte des Matthäus sind um so wichtiger, weil es dessen Hauptzweck ist, nachzuweisen, dafs die alttestamentlichen Weissagungen vom Messias in Jesu von Nazareth in Erfüllung gegangen seien. Sowohl die Anführungsformel *τοῦτο δὲ ὅλον* .... unter allen die nachdrücklichste, als auch die enge Beziehung, in welche Matthäus den Einzug Christi zur Weissagung setzt, und das *τότε* V. 1 und V. 4 lassen nicht den mindesten Zweifel übrig, dafs Matthäus in dem Einzuge die Erfüllung der Weissagung des Sacharja gefunden hat. Die Evangelisten Marcus und Lucas lassen die Hinweisung auf die Stelle des Sacharja unberücksichtigt, weil es nicht ihr Zweck war, aus dem A. T. darzuthun, dafs die darin enthaltenen Weissagungen in Jesu von Nazareth in Erfüllung gegangen seien, und der Einzug Jesu seine selbstständige Bedeutung hat. Dieses Selbstzeugnifs, was Jesus sich bei Anordnung des Einzuges giebt, ist von um so gröfserem Gewichte, weil er seine höhere Sendung durch wunderbare Thaten bekräftigt hatte. Dafs auch die Jünger Jesu unsere Stelle auf Christi Einzug in Jerusalem erklärt haben, erhellt deutlich aus Joh. 12, 16, wo der Evangelist bemerkt, dafs seine Jünger anfangs die Stelle Zach. 9, 9 nicht verstanden, nach seiner Verherrlichung aber zur Erkenntnifs gekommen seien, dafs dieselbe von ihm geschrieben wäre und dieses sich mit ihm zugetragen habe.

2) Von nicht geringer Bedeutung ist auch das Zeugnifs der jüdischen Tradition. Wir haben bereits oben gezeigt, dafs die messianische Erklärung unserer Stelle bei den älteren Juden die gewöhnliche, wenn nicht einzige

gewesen und diese erst von mehreren Auslegern verlassen worden ist, als einige Juden in dem עָנִי und dem רֹכֵב עַל חֲמוֹר eine Hinweisung auf eine tiefe Erniedrigung fanden, welche sie mit ihrer falschen Messiasidee nicht vereinigen konnten. Sie wünschten nur einen glorreichen Messias, der alle seine Feinde besiege und sich unterwerfe. Auch hat sicher zu der falschen Erklärung unserer Stelle nicht wenig die Polemik mit den Christen beigetragen, welche aus derselben bewiesen, dafs sie in Jesu von Nazareth ihre Erfüllung erhalten habe. Wenn mehrere jüdische Ausleger auch ungeachtet der unrichtigen Erklärung des עָנִי und רֹכֵב עַל חֲמוֹר die messianische Erklärung noch festhielten, so erklärt sich dieses nur aus der übereinstimmenden Tradition. — Dafs unsere Stelle von dem Messias zu erklären sei, dafür spricht auch die Uebereinstimmung bei den Kirchenvätern und den späteren christlichen Auslegern. Justinus leitet Apol. I, §. 35 nach Anführung von Jes. 9, 6; 58, 2; 65, 2 und Ps. 22, 16. 18 : „sie haben meine Hände und Füfse durchbohrt und um meine Kleider das Loos geworfen“, dieselbe mit den Worten ein : *καὶ ὅτι ῥητῶς καθεσθησόμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου καὶ εἰσελευσόμενος εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα προεφήτευτο, ἑτέρου προφήτου τοῦ Σοφονίου* (ein Gedächtnifsfehler für *Ζαχαρίου*) *τὰς τῆς προφητείας λέξεις ἐροῦμεν. Εἰσὶ δὲ αὗται· Χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών, κήρυσσε κ. τ. λ.* — Dieselbe Stelle führt er auch Dial. cum Tryphone, §. 53 mit den einleitenden Worten an : *καὶ τούτων ἁπάντων γενομένων καὶ ἀπὸ τῶν γραφῶν ἀποδεικνυμένων, ὑμεῖς ἔτι σκληροκάρδιοί ἐστε. Προεφητεύθη δὲ ὑπὸ Ζαχαρίου, ἑνὸς τῶν δώδεκα, τοῦτο μέλλειν γίνεσθαι οὕτως· Χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών, ἀλάλαξον, κήρυσσε κ. τ. λ.* — Dem Justinus ist es aufser Zweifel, dafs Sacharja von dem Einzuge Jesu in Jerusalem geweissagt habe. — Cyprian führt testim. lib. II, c. 29, p. 296 unter den Beweisstellen, dafs Christus König sei und ewig regieren werde, auch Sach. 9, 10 mit den Worten an : „Dicite filiae Sion : ecce rex tuus venit tibi iustus

et salvans, mitis, sedens super asinum indomitum". — Chrysostomus führt Sach. 9, 9 an lib. adversus Judaeos et gentiles, tom. I, p. 563 et in homil. 20 (And. 21) in Matthaeum 6, 1—16, Nr. 9, tom. VII, p. 258, und homil. 68 (And. 67) in Matth. 20, 29. 30, tom. VII, p. 654 und erklärt diese Stelle von dem Einzuge Christi in Jerusalem. — Eusebius citirt unsere Stelle demonst. evangel. lib. IX, §. 17, p. 456 und erklärt sie von dem Einzuge Christi in Jerusalem und das Reiten auf einem Esel von der niedrigen und dunklen Abkunft desselben. Er schreibt daselbst: *Τὶ γὲ ἄρα ἐβούλετο σημαίνειν ἡ ἐπὶ ὄνῳ ὄχησις αὐτοῦ, ἀλλ' ἢ τὴν ταπεινὴν καὶ ἄδοξον αὐτοῦ παρουσίαν, καθ' ἣν ἐποιήσατο τὴν πρώτην ἄφιξιν; οὔσης γὰρ καὶ δευτέρας ἐνδόξου, περὶ ἧς καὶ Δανιὴλ γυμνότερον ἐκκολύπτων τὴν θεωρίαν εἴρηκεν, Ἐθεώρουν ἕως ὅτου θρόνοι ἐτέθησαν, καὶ παλαιὸς ἡμερῶν ἐκάθητο. . . . Τὰ μὲν τῆς πρώτης ἀφίξεως τῆς ἐνανθρωπικωτέρας καὶ ταπεινῆς, μετὰ τῶν ἄλλων καὶ τοῦτο ἔχει μέγα δεῖγμα καὶ σημεῖον, τὸ πρᾷον λέγεσθαι δὲ ἠσύχον, ἥξειν τε ὀχούμενον ὑποζυγίῳ προφητεύεσθαι; τοῦτο γὰρ κοινοῦ καὶ ἀνθρωπίνου βίου γένοιτ' ἂν τεκμήριον.* — Ephräm, der Syrer, der ebenfalls unsere Stelle auf den Messias bezieht, bemerkt zu derselben, daſs Zion zwei Städte bezeichne, das wirkliche, die Stadt Davids, und das mystische, nämlich die Kirche auf Erden und im Himmel; und daſs der Prophet der Kirche eine sichere Freude über die Ankunft des Herrn, den Wiederhersteller des menschlichen Heils, und über den Sitz seines Reiches unter den Menschen verkündige. Christi Kommen und Eintritt in Jerusalem, welches ihn nicht aufnahm, ist dem Ephräm eine Hinwendung zur Kirche und zu der Wohnung unter den bekehrten Heiden, die ihn willig aufnahmen. Nach demselben wird der König hier der *Gerechte* genannt, weil er nicht gesündigt hat und kein Betrug in seinem Munde gefunden werde, wie Jesaia von ihm bezeuge (53, 9) und er selbst sage: „wer kann mich einer Sünde zeihen", Joh. 8, 46, *demüthig* (ܡܟܝܟ), was er selbst mit den Worten

(Matth. 11, 29) bekräftige: „ich bin sanftmüthig (ܕܢܝܚ) und von Herzen demüthig“. *Erretter* (*salvator*, ܦܪܘܩܐ) werde er genannt, weil er allen Völkern Heil gebracht habe. Das Reiten ist dem Ephräm auch ein Zeichen der Herablassung und Demuth, und das Füllen, worauf der König reitet, bezeichnet nach ihm das neue, aus verschiedenen Völkern versammelte und in einem Glauben vereinigte Volk. Diese Stellen, welchen noch viele aus den Vätern beigefügt werden könnten, wenn es nöthig wäre, lassen nicht den mindesten Zweifel darüber, daſs die messianische Erklärung bei denselben die allgemein herrschende war, und sich bei denselben nur darin eine Verschiedenheit findet, daſs einige in dem Einzuge auf einem Esel eine tiefe Erniedrigung, andere aber ein Zeichen der Sanftmuth und Herablassung gefunden haben.

3) Für die messianische Erklärung unserer Stelle sprechen mehrere Parallelstellen. Wir haben zu V. 10 gezeigt, daſs der Ausdruck „von Meer zu Meer und vom Euphrat bis zu den Enden der Erde“ sich auch in dem messianischen Psalme 72 finde und dorther entnommen ist. Und der übrige Theil des Verses weiset zurück auf die messianische Stelle Micha 5, 9. Vgl. unseren Commentar zu diesen Stellen.

4) Ein Hauptgrund, welcher für die messianische Erklärung unserer Stelle spricht, liegt in den Worten selbst. Was in derselben von dem Könige ausgesagt wird, hat nur in Christo seine volle Wahrheit. Dadurch, daſs der König hier als König des Bundesvolkes bezeichnet wird, wird jedes Subject der späteren jüdischen Geschichte ausgeschlossen. Da nun ferner in unserer Weissagung ein König geschildert wird, der seine Herrschaft bis zu den Grenzen der Erde ausbreitet und allen Völkern Friede bringt, und zwar nicht durch Waffengewalt, sondern durch sein bloſses Wort, so kann an keinen anderen als an den gröſsten Nachkommen Davids, den Heil- und Friedebringer

aller Völker, gedacht werden. Und Theodoret bemerkt daher zu V. 10 mit Recht : *καὶ τὸ πάντων παραδοξότατον, ὅτι ποῦ κλῖναι τὴν κεφαλὴν οὐκ ἔχων ὁ τῷ πώλῳ χρησάμενος, πάσης γῆς καὶ θαλάσσης ἐθελήσας ἐκράτησε. τοῦτο καὶ ὁ προφητικὸς προεθέσπισε λόγος· καὶ κατάρξει ὑδάτων ἀπὸ θαλάσσης ἕως θαλάσσης, καὶ ἀπὸ ποταμῶν ἕως τῶν διεκβολῶν γῆς.*

Was endlich die Gründe betrifft, wodurch man die Messianität unserer Stelle zu bestreiten gesucht hat, so sind sie insgesammt ohne Gewicht. Dahin gehört auch die Behauptung von R. Lipmann, der bemerkt, dafs die Herrschaft Christi sich nicht über die ganze Erde erstrecke, und dafs nach seiner Erscheinung noch viele Kriege geführt worden seien. Allein diese Einwendung gegen die messianische Erklärung verliert ihre Bedeutung durch die Bemerkung, dafs die volle Erfüllung unserer und anderer Stellen, wie Jes. 2, 2 f.; Mich. 4, 1 ff., nicht mit einigen Vätern, wie Theodoret, Cyrillus, Eusebius, Chrysostomus, Hieronymus) auf den äufseren Frieden bei den ersten Anfängen des Christenthums im römischen Reiche unter Augustus gesetzt werden darf. Der Prophet hat die ganze Zukunft vor seinem geistigen Auge und schildert hauptsächlich den inneren Frieden, welcher sich bei allen denjenigen findet, die an das Evangelium fest glauben und sein heil. Gesetz treu befolgen. Dieses hebt auch Justinus hervor, weun er im Dialog. cum Tryphone Nr. 110, p. 203 ed. cong. S. Maur. schreibt : *οἵ τινες ἀπὸ τοῦ νόμου καὶ τοῦ λόγου τοῦ ἐπελθόντος ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ διὰ τῶν τοῦ Ἰησοῦ ἀποστόλων τὴν θεοσέβειαν ἐπιγνόντες ἐπὶ τὸν θεὸν Ἰακὼβ καὶ θεὸν Ἰσραὴλ κατεφύγομεν καὶ οἱ πολέμου καὶ ἀλληλοφονίας καὶ πάσης κακίας μεμεστωμένοι, ἀπὸ πασῆς τῆς γῆς τὰ πολεμικὰ ὄργανα ἕκαστος, τὰς μαχαίρας εἰς ἄροτρα καὶ τὰς σιβύνας εἰς γεωργικὰ μετεβάλομεν, καὶ γεωργοῦμεν, εὐσέβειαν, δικαιοσύνην, φιλανθρωπίαν, πίστιν, ἐλπίδα κ. τ. λ.* Hatten die Propheten die ganze messianische Zeit, die grofsen segensreichen Wirkungen,

welche die Lehre des Heilandes und seine Gnadenmittel bei jedem treuen Anhänger hervorbringen, und das glorreiche Ende vor ihrem geistigen Auge, so konnten sie die messianische Zeit als eine Zeit des Friedens und als verbreitet über die ganze Erde schildern; sie konnten dieses um so mehr, da sie die hervorstechende Seite des Gemäldes hervorhoben und die andere in ihrer Schilderung unberührt liefsen. Dafs die einen allgemeinen Frieden verkündenden Weissagungen nicht so zu verstehen sind, als wenn von allen Erdbewohnern ohne Ausnahme die Rede sei, bedarf kaum der Bemerkung, selbst nach dem N. T. wird eine nicht geringe Zahl der Menschen dem ihr gebotenen Heile beharrlich widerstehen, vgl. unseren Commentar zu Mich. 4, 1—4.

Sach. 9, 11 bis 10, 12.

V. 11 im 9. Kapitel wendet sich der Prophet zu einem anderen Gegenstande. Nachdem derselbe V. 9 und 10 einen siegreichen aber sanftmüthigen und sich herablassenden König geschildert hat, der durch sein blofses Wort und ohne Waffen ein Weltreich des Friedens, worin alle Heidenvölker aufgenommen werden sollen, gründet, verkündigt er plötzlich eine Zeit des Kampfes, welchen das Bundesvolk mit seinen mächtigen Feinden und Unterdrückern, den Griechen, zu führen haben werde. Es soll aber das Bundesvolk unter göttlichem Beistand siegen und sich einer Freiheit und göttlicher Segnungen zu erfreuen haben und es sollen das zerstreute Ephraim die weit zerstreuten zehn Stämme von Jehova zurückgeführt und wieder mit der Theokratie vereinigt werden. Diese kurze Angabe des Inhaltes läfst nicht daran zweifeln, dafs der Prophet seinen Blick von der messianischen Zeit in die frühere, in die makkabäische, zurückwendet. Da der Prophet Kap. 9, 1—8 den Zug Alexanders und Verschonung des Bundesvolkes während dessen Zuges schildert, so wäre der Ueber-

gang zu der makkabäischen Zeit angemessen gewesen. Allein der Blick des Propheten wandte sich nach der Schilderung der Verschonung während des Zuges Alexandes plötzlich V. 9. 10 zu den gröfseren Segnungen, welche dem Bundesvolke und den Heiden durch den Messias zu Theil werden sollen. Dieser Uebergang des Propheten von dem niederen Heile zu dem besten und gröfsten, welches der Messias dem Bundesvolke und der Heidenwelt bringen soll, war bei Sacharja um so leichter, weil seine Seele von jenem Heile ganz erfüllt war; weshalb er denn auch so oft seinen Blick auf den Messias und sein Reich wirft. Es darf uns deswegen auch nicht auffallend sein, dafs der Prophet frühere niedere Gnadenerweisungen unerwähnt läfst, oder dafs dieselben ihm wieder zum Anlafs dienen, unvermerkt zu den messianischen überzugehen. Die plötzlichen Uebergänge ohne nähere Andeutung wurden auch dadurch mit veranlafst, dafs die Zukunft vor dem geistigen Auge gegenwärtig war und ihm wie ein Gemälde erschien. — Die grofsen Leiden, welche der Prophet verkündigt, kamen über das Bundesvolk nach Alexanders Tode von Seiten Aegyptens und Syriens. Namentlich waren es die syrischen Könige und vornehmlich Antiochus Epiphanes, welche über die Juden grofse Leiden brachten und blutige Kriege herbeiführten. Nach langen Kämpfen errangen die Juden endlich unter den Makkabäern gegen die Seleuciden die Freiheit und Unabhängigkeit und erhielten ihre eigenen Landesfürsten aus den Makkabäern. Johann Hyrkan I. eroberte 134 vor Chr. ganz Samaria, zerstörte den Tempel auf Garizim, vereinigte die Idumäer nach ihrer Besiegung mit dem jüdischen Volke, liefs sie beschneiden und erweiterte so die Grenzen des Reiches. An diesen siegreichen Kämpfen soll auch das früher feindliche Ephraim (die 10 Stämme) Theil nehmen und mit Juda vereinigt werden. Es wird zwar nicht historisch berichtet, dafs ein grofser Theil aus den nach Assyrien ins Exil abgeführten 10 Stämmen in das Land der Väter zurück-

gekehrt sei; allein die ziemlich starke Bevölkerung von Galiläa und dem Ostjordanlande zu den Zeiten der Makkabäer läfst nicht daran zweifeln, dafs die Zahl der Zurückgekehrten jener Stämme nicht ganz gering gewesen sein mufs. Es haben die verschiedenen Zeiten der Ruhe unter den den Juden wohlwollenden persischen Königen, sowie die Heldenthaten und Siege der Makkabäer nicht wenig dazu beigetragen, dafs ein nicht geringer Theil jener 10 Stämme nach Palästina zurückkehrte und an den Kämpfen Theil nahm. Da aber bei weitem die Mehrzahl der aus dem Exil Zurückgekehrten dem Stamme Juda angehörte, und danach das Volk die Juden genannt wurde, so wurden jene aus den 10 Stämmen Zurückgekehrten, die sich mit den Juden vereinigten, auch unter diesem Namen mitbegriffen. Von einer Feindschaft Israels und Judas ist von dieser Zeit an nicht mehr die Rede. In dieser Vereinigung Ephraims und Judas lag ein Vorbild jener grofsen Vereinigung aller Nachkommen beider Reiche in der messianischen Zeit, in welcher nicht blofs Israel und Juda, sondern auch die Heiden mit ihnen eine grofse gläubige Völkerfamilie bilden sollen, vgl. Ezech. 37, 22 ff.; Zach. 9, 11—17; 10, 1—7. Dafs der Prophet auch dem Ephraim eine Theilnahme am Kampfe verheifst, hat darin seinen Grund, dafs die Weissagungen der älteren Propheten in Bezug auf Juda bereits zur Zeit des Propheten ihrem Anfange nach in Erfüllung gegangen waren, und die Wiederaufnahme in Bezug auf Ephraim nöthig war, damit sich das Volk nicht getäuscht glaubte. — Die Verheifsung zukünftiger Siege und zukünftigen Glückes des Bundesvolkes beginnt Kap. 10, 3 mit den Worten: „Jehova macht sie (seine Heerde, die gläubige Gemeinde) gleich seinem Prachtrofs im Kriege. 4. Von ihm (Jehova) (Hitzig, Ewald, Umbreit, Schegg; Viele unrichtig: aus ihrer [der Gemeinde] Mitte) geht aus der Eckstein, von ihm (Viele: aus ihr) Pflock (die Stützen und Halter des ganzen Staatswesens) und Kriegsbogen (militärische Macht),

von ihm jeder Herrscher (21) (vgl. Jes. 60, 17). 5. Und sie sind Helden, zertretend Strafsenkoth (Feinde; Hitzig, Schegg : rüstig, muthig auftretend) im Kriege, und sie kämpfen (siegen), denn Jehova (der Chald. : das Wort des Herrn) ist mit ihnen und zu Schanden werden die Reiter (die stolzen feindlichen Reiter). 6. Und ich stärke das Haus Juda und gewähre Heil dem Hause Joseph (Israel), und ich mache sie wohnen, denn ich erbarme mich ihrer, und sie sollen sein, als ob ich sie nicht verworfen hätte, denn ich bin Jehova, ihr Gott, und will sie erhören. 7. Und es ist wie ein Held Ephraim, und es freut sich ihr Herz wie Wein, und ihre Söhne sehen es und freuen sich, es frohlockt ihr Herz in Jehova (d. i. Ephraim soll an dem Glücke der Judäer Theil nehmen). 8. Ich werde ihnen (den Ephraimiten, die sich noch im Exile befinden) zischen und sie sammeln, denn ich habe sie erlöst, und sie werden zahlreich, wie sie es früher waren (d. i. die Israeliten werden in die Theokratie durch Christus aufgenommen werden). 9. Und ich werde säen unter den Völkern (zahlreich werden lassen) und in den fernen Landen werden sie sich mein erinnern, und mit ihren Kindern wieder aufleben (Ezech. 37, 14) und zurückkehren (sich bekehren). 10. Und ich führe sie zurück aus dem Lande Aegyptens und aus Assur will ich sie sammeln (vgl. Jes. 27, 13; Hos. 9, 3) und zum Lande Gilead und Libanon will ich sie bringen und sie sollen keinen Raum finden (Aegypten, das frühere Land der ersten Gefangenschaft und Assur sind hier bildliche Bezeichnung aller Länder, in welchen sich zur Zeit des Propheten Bürger des Zehnstämmereichs im Exil befanden; als Typen sind auch Gilead und Libanon anzusehen). 11. Und er (Jehova) geht durch das Meer,

---

(21) Wozu Jonathan ben Usiel bemerkt : „Aus ihm (מִנֵּיהּ (nämlich aus dem Hause Juda) ersteht sein König, sein Messias", vgl. Jonathan zu Jes. 11, 4.

die Noth (*Bedrängniſs*, Schegg : *Enge*), und schlägt im Meere die Wellen, und es werden zu Schanden alle Fluthen des Flusses (Nils), und herabgestürzt wird der Stolz Assurs, und der Stab Aegyptens wird weichen (die frühere Befreiung dient hier wieder als Typus einer zukünftigen, vgl. Jes. 11, 15, weshalb aus dieser Stelle nicht auf die frühere Abfassung des zweiten Theiles des Sacharja geschlossen werden kann). 12. Und ich stärke sie in Jehova und in seinem Namen werden sie wandeln, spricht Jehova". (In dem בַּיהוָה wird nicht der Messias, wie Bade behauptet, sondern Jehova als derjenige bezeichnet, in welchem die Kraft Israels ruht. Die Setzung des Nomens statt des Pronomens ist emphatisch.)

Sach. 11, 1—17.

Nachdem der Prophet in den vorhergehenden Weissagungen vorzugsweise die glückliche Zukunft des Bundesvolkes und namentlich Kap. 9 und 10 die Verschonung desselben während des Zuges Alexanders bei Eroberung eines groſsen Theils von Asien geschildert, eine Vereinigung Ephraims und Judas, und Sieg über die Feinde und Freiheit in der makkabäischen Zeit verheiſsen, und zugleich auf den Messias als Sieger und Herrscher aller Völker hingewiesen hat, verkündigt er Kap. 11 dem Bundesvolke eine Eroberung und Verwüstung Palästinas, die Verwerfung des Messias durch dasselbe, die Abweisung der Errettung und die Zerstreuung des Bundesvolkes unter die Völker der Erde. Bevor das messianische Heil für Israel kommen kann, muſs in ihm erst das Böse vernichtet und die ungerechte Herrschaft zertrümmert werden. Die Weissagung zerfällt in drei Theile. In den Versen 1—3 verkündigt der Prophet die Verwüstung Palästinas durch auswärtige Feinde (die Römer) und erzählt dann V. 4—14 eine doppelte, in der inneren Anschauung (Vision) vorgegangene symbolische Handlung, worin er die Stelle Jehovas oder

vielmehr des grofsen Engels und Offenbarers Jehovas vertritt und seine zukünftigen Handlungen abbildet. Das Bundesvolk, d. i. Juda, Israel, welches Gott dem Untergange geweiht hat, erscheint als eine zum Schlachten bestimmte Heerde, welche der Prophet zu retten sucht, indem er das Hirtenamt über dieselbe übernimmt und sich bemüht sie von den schlechten und ihr Verderben bringenden Hirten, welche sie zum Untergange führen, zu befreien. Die andauernde Widerspenstigkeit der Hirten und der Heerde nöthigt ihn aber, sein Amt aufzugeben und die Heerde dem nur durch ihn bisher abgewandten Elende zu übergeben, so dafs erfüllt wurde, was Jesus Matth. 23, 37. 38 sagt. Als Lohn, den er nun noch verlangt, giebt man ihm den geringen und verächtlichen von 30 Silberlingen. Durch diese symbolische Handlung des Propheten wird auch die letzte Gnadenerweisung Jehovas gegen sein Volk durch den Messias und die Verwerfung desselben abgebildet. Hierauf bildet der Prophet auf Befehl Jehovas in einer zweiten symbolischen Handlung die schlechten Hirten ab, welche nach Verwerfung des guten die Heerde aufreiben und verzehren werden (22). — Die Schilderung, welche Schegg für eine Parabel hält, gerade in der Art, wie Jesus von sich sagt: „ich bin der gute Hirt u. s. w.“, deren Inhalt eine Prophetie sei im engsten und eigentlichsten Sinne des Wortes, ist ganz dramatisch. Der Prophet hebt an mit den Worten V. 1: *Oeffne Liba-*

---

(22) Ewald, welcher Kap. 9—11 einem älteren unbekannten Propheten zuschreibt, bezieht Kap. 11 auf die Zeit des grausamen Königs Pekach, dem die Assyrer das Ostjordanland und Galiläa entrissen, nachdem er sich vorher mit Rezin, dem Könige von Damascus, zur Eroberung des Reiches Juda verbunden hatte. Es soll diese Weissagung ausgesprochen sein, als bereits Pekach sich mit Rezin verbunden hatte und ein naher Krieg mit Juda bevorstand. Gegen die Erklärung sprechen aber mehrere wichtige Gründe, die zum Theil schon in der Weissagung selbst liegen.

non deine Thore, dafs Feuer verzehre deine Cedern! Der Sinn ist : du, o Libanon, wirst von den Feinden erstürmt und verheert werden, d. i. durch einen von Norden kommenden Feind soll das Land verwüstet werden. — V. 2 : *Jammere, Cypresse, dafs gefallen ist die Ceder, verwüstet die Erhabenen* (Umbreit : *Prächtigen*)*! jammert ihr Eichen Besans, dafs gestürzt ist der feste* (Ewald : *nie betretene*) *Wald!* — V. 3 : *Der Schall des Geheuls* (Ew. : *horch das Jammern*) *des Hirten; dafs verwüstet ihre Pracht! der Schall* (Ew. : *Horch*) *des Löwen Brüllens* (d. i. die Repräsentanten aller Gutsbesitzer im Lande), *dafs verwüstet des Jordans Stolz* (die stattlichen Gebüsche, welche seine Ufer bedecken). — V. 4 : *So spricht Jehova, mein Gott : weide die Schafe der Schlachtbank.* Die Anrede ist an den in dem Engel Jehovas erschienenen Messias, den beständigen Hirten des Volkes gerichtet, welchen der Prophet in der symbolischen Handlung vertritt. Nach Umbreit wird der Prophet als Stellvertreter Gottes angeredet. Die Schafe der Schlachtbank oder die Schlachtheerde (צֹאן הַהֲרֵגָה), bezeichnet das sündige und ungläubige Bundesvolk, welches der göttlichen Strafgerechtigkeit preisgegeben wird. — V. 5 : *Deren Käufer* (Ew., Umbr. : *Besitzer,* אֲשֶׁר קֹנֵיהֶן) *morden ungestraft* (eigentl. : *und verschulden sich nicht*, vgl. Jer. 2, 3; 50, 6. 7) *und deren Verkäufer sagt* (And. : *sagen*) *: gepriesen sei Jehova, denn ich werde reich; und deren Hirten verschonen ihrer nicht.* Die Käufer und Verkäufer sind die Feinde des von schlechten bürgerlichen und religiösen Oberen geleiteten Bundesvolkes, vornehmlich die Römer, welche Jehova als Vollstrecker seiner Strafgerichte an dem mit schwerer Schuld beladenen Volke gebraucht, vgl. V. 8. 15—17. Der Gebrauch des Plurals רֹעֵיהֶם mit dem Singular יַחְמוֹל hat vielleicht darin seinen Grund, dafs Jehova der eigentliche Urheber der Strafe, und dafs die Käufer und Verkäufer seine Werkzeuge sind. — V. 6 : *Denn ich will nicht ferner schonen die Bewohner des Landes, spricht Jehova; sondern* (eig. : *und*)

ich will die Menschen übergeben jeden in die Hand seines Nächsten und in die Hand seines Königs, die werden das Land zerschlagen (Hengstb. : *verheeren*), *ohne dafs ich rette vor ihrer Hand!* Der Prophet bezeichnet hier eine doppelte Ursache des Untergangs, nämlich die innere Zwietracht des Volkes, welches sich in gegeneinander wüthende Partheien theilte, und die auswärtigen Feinde und Unterdrücker, insbesondere den römischen Kaiser, vgl. die Parallelstelle Jerem. 19, 9 und Jes. 3, 4; 9, 7 ff. 18. 19; Sach. 8, 10 und Joh. 19, 15. An die Zeit des israelitischen Königs Pekach und des Achas, Königs von Juda, kann hier mit Ewald nicht gedacht werden. — V. 7 : *So weidete ich die Schlachtheerde* (Ew. : *die Schafe der Schlachtbank*), *aus Mitleid mit ihrem Elende* (eigentl. *darum* oder *deshalb : die elendesten der Heerde*, Ew. : *wirklich die unglücklichsten Schafe*); *und ich nahm mir zwei Stäbe, den einen nannte ich Huld (Gnade), und den andern nannte ich Eintracht* (Hengstb., Hitzig, Maurer : *die Verbundenen*, Umbreit : *Verbindung*, Rück. : *Banden*) *und weidete die Heerde* (Ew., Umbr. : *Schafe*). Jehova giebt hier als Grund, warum er das Hirtenamt über das Bundesvolk geführt habe, das Mitleid mit dem Elende der Heerde an, (vgl. V. 4 und 6) und bezeichnet durch die doppelten Hirtenstäbe *Huld* (נֹעַם) und *Eintracht*, womit er die Heerde führt, die Abwendung einer doppelten Gefahr, welche in dem äufseren Frieden und in der inneren Zwietracht des Volkes lag. So lange der letzte Versuch, das Volk zur Buſse zu führen, fortdauert, will Jehova die doppelte Gefahr durch den treuen Hirten (den Messias) abwehren. חֹבְלִים von חָבַל *binden, verbinden*, dann *vereinen, verbrüdern*, bezeichnet eigentlich *Vereinende*, Ew. : *Einträchtige, Verbündete*, dann die *Eintracht* und den *Frieden*, welche der Prophet als Stellvertreter im Inneren mit starker Hand schafft.

V. 8 : *Und ich rottete aus die drei Hirten in einem Monate und ich war ihrer überdrüssig* (Ewald : *doch war*

meine Seele ihrer ungeduldig); und auch ihre Seele ward empört gegen mich (Ew. : *und auch ihre Seele war überdrüssig meiner*). Die drei Hirten, die Jehova ausrotten will, sind die in der Theokratie des A. B. vorhandenen drei Klassen oder Leiter, nämlich die bürgerlichen Oberen, namentlich die Fürsten und Könige, die Priester und die Propheten (Hieron., Theodoret, Vatablus, Hengstenb., Hesselberg, Umbreit), deren es mehrere falsche vor und nach Christi Geburt unter dem Volke gab. An eine unbestimmte Zahl ist mit Calvin, Jahn, Rosenmüller wegen des Artikels *die* drei Hirten, oder mit Junius, Piscator und Lightfoot an die Pharisäer, Sadducäer und Essener, welche keine Hirten des Volkes waren, oder mit Marck an die bürgerlichen, kirchlichen und militärischen Oberen, da die letzten nie als ein Hirtenstand in der Theokratie vorkommen, gar nicht zu denken. Vgl. über die drei Stände Jerem. 2, 8. 26; 18, 18; Mich. 3, 11; Sach. 4, 12—14, wo die zwei Oelkinder die priesterliche und bürgerliche Obrigkeit, damals Josua und Serubabel, bezeichnen. Bei Micha heifst es in der angeführten Stelle : „Ihre Häupter (Fürsten) richten um Geschenk und ihre Priester lehren um Lohn, und ihre Propheten weissagen (wahrsagen) um Geld“. An die Stelle des Propheten traten die Schriftgelehrten (vgl. Sirach 39), welche zu den alten Propheten in demselben Verhältnisse, wie die erleuchteten Lehrer der christlichen Kirche zu den Propheten des N. T. standen. Dafs der Heiland während seines öffentlichen Lebens gegen die Pharisäer, die Priester und das Synedrium kämpfte, ist bekannt. Die Ausrottung der drei Hirten bezeichnet nicht die der Individuen, sondern ihre Absetzung und Entfernung durch die Verwerfung uud Zerstreuung des ganzen Volkes, welches Christus nicht als seinen wahren Hirten anerkennen und seinem heiligen Gesetze nicht Folge leisten wollte. Auswärtige Feinde führten die göttliche Strafsentenz aus. Gegen die Ansicht von Maurer und Hitzig,

der ihm im Wesentlichen beistimmt, dafs die drei Hirten die Könige Zacharja, Sallum und Menachem, und gegen die von Ewald, dafs dieselben Zacharja, Sohn Jerobeams II., sein Mörder *Sallum*, und ein dritter zu derselben Zeit emporgehobener und schnell wieder gestürzter Herrscher, vielleicht einer jenseits des Jordans, der 2 Kön. 15, 10—13 übergangen sein müsse, seien, sprechen mehrere wichtige Gründe, die wir hier nicht anführen können. Wir bemerken nur, dafs der Prophet das gottlose Hirtenamt in diesen furchtbaren Revolutionen nicht durch die Stäbe *Huld* und *Eintracht* bezeichnen konnte. Auch bestand zwischen Juda und Israel während der Dauer beider Reiche keine Brüderschaft, weshalb von einer Aufhebung derselben nicht die Rede sein kann. Es regierte auch Menachem 10 Jahre in Frieden und Pekach 20 Jahre. — Durch : *in einem Monate*, wodurch in Beziehung auf : *an einem Tage*, eine längere Zeit und in Beziehung auf gröfsere Zeiträume eine kürzere ausgedrückt wird, werden die fortgesetzten Bemühungen Christi und seiner Jünger bezeichnet, das arme Volk, die verlorenen Schafe des Hauses Israel, aus der geistigen Gewalt seiner blinden und verderbten Leiter zu befreien. Da er die Schlechtigkeit der bösen Hirten aufdeckt und ihnen ihre Herrschaft nehmen will, so werden sie gegen ihn, den guten Hirten, entbrannt, und suchen ihn an der Ausführung seines Amtes zu hindern. Durch das „*ihre Seele* ist gegen mich", wird der bittere Hafs und der Abscheu gegen ihn bezeichnet. Dafs unter den drei Hirten mit Hieron. nicht Moses, Aaron und Maria, oder mit Corn. a Lapide nicht die Makkabäer Judas, Jonathan und Simon, und mit Hofmann die drei Weltreiche Daniels zu verstehen sind, bedarf keiner näheren Nachweisung. — V. 9 : *So dafs ich sprach : ich will euch nicht weiden; das Sterbende sterbe, das zu Vernichtende werde vernichtet, und die übrigen* (Hengstb. : *was übrig bleibt*) *zehren das eine des anderen Fleisch!* (Hengstb. : *wird sich unter einander aufreiben*). Der Prophet bezeichnet hier

eine dreifache Art des Verderbens. Nachdem der gute Hirt sein Hirtenamt aufgegeben hat, soll das Volk durch Seuchen, welche häufig in belagerten Städten entstehen, durch gewaltsame auswärtige Feinde, und durch ein fürchterliches Wüthen der Bürger gegen einander, ganz aufgerieben werden. Das Wüthen gegen sein eigenes Fleisch bezeichnet die gegenseitige Aufreibung der Mitglieder des Volkes. Diese trat ein zur Zeit der Belagerung Jerusalems durch die Römer, wie früher im Zehnstämmereiche, insbesondere bei der Belagerung Samarias durch die Assyrer, vgl. Jes. 9, 18 ff. — V. 10 : *Und ich nahm meinen Stab Huld und zerbrach ihn, um meinen Bund zu brechen (aufzuheben), welchen ich mit allen den Völkern* (Umbr. : *mit allen Stämmen* אֶת־כָּל הָעַמִּים) *geschlossen hatte.* Es wird hier durch eine doppelte symbolische Handlung angezeigt, was im vorigen Verse mit eigentlichen Worten vorherverkündigt wird. Durch die Zerbrechung des Stabes *Huld* wird die Verwüstung durch auswärtige Feinde und durch die Zerbrechung des Stabes *Eintracht* die innerliche Zwietracht bezeichnet. Wir haben hier also die Ausführung der im vorigen Verse enthaltenen Ankündigung. Der frühere besondere göttliche Schutz, welcher das Bundesvolk vor Vernichtung durch auswärtige Feinde bewahrt hat, wird hier so ausgedrückt, als habe Jehova mit allen Völkern der Erde ein Bündnifs zum Besten der Israeliten geschlossen, welches nun durch die Zerbrechung des Stabes *Huld* aufgehoben wird. Diese bildliche Ausdrucksweise findet sich auch Job 5, 23, wo der Gedanke, dafs dem mit Gott Befreundeten Nichts schaden könne, mit den Worten ausgedrückt wird : „denn mit den Steinen des Feldes wird dein Bündnifs, und die Thiere des Feldes werden dir befreundet sein"; vgl. Hos. 2, 20; Jerem. 34, 25. — Der Prophet hat in diesem Verse das Bild der Heerde nicht festgehalten, weil er statt : „mit allen Völkern" dem Bilde entsprechend eigentlich : „mit allen wilden Thieren" hätte sagen müssen, vgl. Jes. 56, 9. — V. 11 : *Welcher (Bund)*

zerbrochen ward an diesem Tage, und es erkannten also die elenden (unglücklichen) Schafe, welche auf mich achteten (hielten), dafs es das Wort Jehovas sei. Nach diesem Verse war in der zahlreichen Heerde doch eine geringe Zahl, welche dem treuen Hirten folgte und dadurch ihrem Verderben entging. Diese Wenigen erkannten beim Einfalle der Feinde, dafs das, was vorher von dem durch den Herrn herbeizuführenden Untergange gesagt worden, eine göttliche Weissagung sei. Parallel ist Jer. 32, 6—8. Als nach Aufhebung des Bündnisses Gottes mit Israel, welchem er unter der Bedingung der Folgsamkeit Schutz vor den Feinden zugesichert hatte, die Feinde (die Römer) in das Land eingebrochen waren, und im Begriffe standen Jerusalem zu belagern, rettete sich derjenige Theil des Volkes, welcher den Worten Christi Matth. 24 Glauben geschenkt hatte, und entging so dem Tode. — Sacharja hebt öfters hervor, dafs die Erfüllung des Vorherverkündigten für die Göttlichkeit und Wahrheit seiner Weissagungen zeugen werde, vgl. 2, 13. 15; 6, 15. *An diesem Tage*, d. i. zur Zeit, wo der Stab *Huld* zerbrochen wurde. Jehova will sagen: nachdem ich meine Huld von dem Volke abgewandt hatte, fielen die von mir abgehaltenen feindlichen Völker über dasselbe her. Der Prophet bedient sich auch hier des Präteritums, weil in der inneren Anschauung des Propheten das Geschilderte schon geschehen war.

V. 12: *Und ich sprach zu ihnen: gefällt es euch, so gebt mir meinen Lohn, wo nicht, so löst es, und sie wogen mir dar als meinen Lohn 30 Silberlinge.* Der gute Hirt fordert hier von der Heerde, d. i. von demjenigen Theil des Volkes, welches ihn durch seine Halsstarrigkeit genöthigt hatte, sein Hirtenamt aufzugeben, seinen Lohn. Der Hirt hatte von der Heerde, welche er mit Sorgfalt geweidet und vor Schaden und Verderben zu schützen gesucht hatte, einen rechtmäfsigen Lohn zu fordern und dieser hätte darin bestanden, dafs sie seiner sorgsamen und sie schützenden Leitung hätten folgen, d. i. das Bun-

desvolk hätte ihm folgsam sein und ihm Glauben schenken müssen. Da sie aber seiner Leitung nicht gefolgt waren und bei aller Sorgfalt des Hirten für sie unleitsam und störrisch blieben, so will er sein Hirtenamt aufgeben und die Heerde ihrem Untergange überlassen. Dadurch, dafs sie dem guten Hirten, der gegründete Ansprüche an die Dankbarkeit des Volkes für seine grofsen Dienste hatte, den verächtlichen und geringen Lohn von 30 Silberlingen geben, legen sie ihren Undank am deutlichsten an den Tag und vergröfsern ihn sogar. Dafs der Lohn, den sie ihm für die lange Dauer seines Hirtenamtes geben, ein verächtlicher ist, und mit der Sorgfalt und Dauer des Hirtenamtes nicht im Verhältnifs steht, unterliegt keinem Zweifel. Versteht man unter dem Lohn, den der gute Hirt fordert, die Folgsamkeit und den Glauben und das volle Vertrauen zu demselben, so ist doch der Preis von 30 Silberlingen, den das Volk giebt, ein Zeichen der Verachtung, Geringschätzung und des Undankes. Es sind daher 30 Silberlinge nicht etwas Gutes. Dem guten Hirten wurde daher statt Folgsamkeit und Dank, Widerspenstigkeit und Undank zu Theil. Nach Hengstb. soll nur der Gedanke ausgedrückt werden, dafs, nachdem der Herr sein Hirtenamt aufgegeben, nachdem er schon das Wehe über Jerusalem ausgerufen, das Volk sich gegen ihn durch eine Handlung des schwärzesten Undankes versündigt habe. Dafs der gute Hirte gegründete Ansprüche an die Dankbarkeit des Volkes hatte, habe der Prophet so ausgedrückt, als habe er von ihm den Lohn für seine Dienste verlangt; der frevelhafte Undank des Volkes sei dadurch, dafs sie wagen, ihm als solchem 30 Silberlinge anzubieten, eine so verächtliche Summe, dafs ihr Anerbieten für *solche Dienste*, und von einem solchen geleistet, beleidigender als eine gänzliche Weigerung und daher nicht geeignet sei, den Undank zu verringern, sondern ihn zu vergröfsern. Diese Erklärung erscheint uns zu künstlich und daher unzulässig. Faſst man den Lohn, den der gute Hirt fordert, in dem

von uns angegebenen Sinne, so kann man auch unter dem Lohn von 30 Silberlingen ein Zeichen der Verachtung und Verwerfung des bisherigen guten Hirten verstehen. Diejenigen, welche zur Zahlung des Lohnes aufgefordert werden, sind das ganze Volk, vornehmlich aber die Leiter desselben. Diese Leiter werden aber hier nicht als Hirten, sondern als Mitglieder des Volkes, wie bei Ezech. 34, betrachtet. Von dem Hirten konnte der Lohn nicht gefordert werden, weil der gute Hirt sich nicht in ihren Dienst gegeben, sondern gestrebt hatte, die Heerde von ihrem schlechten Hirten zu befreien. Vgl. die Parallelstellen Jer. 26, 14; 40, 4; Ezech. 3, 27; Sach. 2, 5—7; 3, 11. — *Mein Lohn*, d. i. der mir gebührende für mein Hirtenamt. Es ist hier vom Wiegen des Geldes die Rede, weil die Bezahlung des Geldes in alter Zeit nach dem Gewichte erfolgte. Diese Ausdrucksweise wurde auch noch beibehalten, als man geprägtes Geld hatte, vgl. Jahn, Archäol. I, 2, §. 138. *Darwägen* steht dann für *auszahlen*.

V. 13. In dem symbolischen Acte, den der Prophet vor seinem geistigen Auge hatte, heifst es nun weiter: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי הַשְׁלִיכֵהוּ אֶל־הַיּוֹצֵר אֶדֶר הַיָּקָר אֲשֶׁר יָקַרְתִּי מֵעֲלֵיהֶם וָאֶקְחָה שְׁלֹשִׁים הַכֶּסֶף וָאַשְׁלִיךְ אֹתוֹ בֵּית יְהוָה אֶל־הַיּוֹצֵר: *Da sprach Jehova zu mir: wirf ihn dem Töpfer hin* (Ew., Umbr.: *wirf ihn in den Schatz*, de Wett.: *wirf sie in den Gotteskasten*, And.: *für Siegelbrenner*), *den herrlichen Preis (Werth), den ich werthgeschätzt bin von ihnen! und ich nahm die 30 Silberlinge und warf sie im Hause Jehovas zum Töpfer hin* (Ew., Umbr.: *warf sie im Gotteshause in den Schatz*, de Wett.: *warf sie in das Haus Jehovas in den Gotteskasten*, Hengstb.: *warf sie in das Haus des Herrn, damit sie von dort zum Töpfer gebracht werden*); der Alex.: καὶ εἶπε κύριος πρὸς μὲ, κάθες αὐτοὺς εἰς τὸ χωνευτήριον, καὶ σκέψομαι εἰ δόκιμόν ἐστιν, ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθην ὑπὲρ αὐτῶν· καὶ ἔλαβον τοὺς τριάκοντα ἀργυροῦς, καὶ ἐνέβαλον αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον κυρίου εἰς τὸ

χωνευτήριον; der Syr. : ܘܐܡܪ ܝܗ̈ ܠܝ ܫܕܝ ܠܓܢܙܐ ܘܐܚܙܐ ܒܬܪ̈ܥܝܬܐ ܕܝܩܪ̈ܐ ܗ̈ܠܝܢ ܕܐܬܝܩܪ ܒܗ̈ܘܢ ܘܫܕܝܬ ܠ̈ܬܠܬܝܢ ܣܗ̈ܕܐ ܗ̈ܠܝܢ ܒܒܝܬ ܡܩܕܫܐ ܕܝܗ̈ܘܐ ܘܫܕܝ ܠ̈ܬܠܬܝܢ ܣܗ̈ܕܐ ܗ̈ܠܝܢ ܒܒܝܬ ܡܩܕܫܐ ܕܝܗ̈ܘܐ *Und es sagte mir der Herr : wirf ihn (den Lohn) in die Schatzkammer, jene Herrlichkeit und Ehre, womit ich von ihnen geehrt worden; und ich nahm jene 30 Silberlinge und warf sie in die Schatzkammer im Hause des Herrn;* der Chald. umschreibend : וַאֲמַר יְיָ לִי כְּרוֹךְ דְּכָרָן עוֹבָדְהוֹן בְּחֵילַשׁ כְּתָבָא וּרְמִי יַתְהוֹן לְבֵית מַקְדְּשָׁא וּרְמֵי לְרֶחוֹרֵי יַד אֲמַרְכְּלָא חֲלַף דְּיַקְּרִית דְּחַלְתִּי בְּעֵינֵיהוֹן וּכְתֵבִית דָּכְרָן עוֹבָדֵיהוֹן בְּחֵילַשׁ כְּתָבָא וּרְמִיתִי יָתַהּ לְבֵית מַקְדְּשָׁא דַיָי לְרֶחוֹת יַד אֲמַרְכְּלָא רַבָּא *Und es sagte der Herr zu mir : schreibe das Andenken ihrer Thaten in das Schriftarchiv und wirf es in das Haus des Heiligthums (des Herrn) und wirf es in die Hand des Vorstehers* (eigentl. *Sprechers*); *weil* (eigentl. *dafür, dafs*) *ich werth gemacht die Furcht vor mir in ihren Augen und aufgeschrieben habe das Andenken ihrer Thaten in das Schriftarchiv; und ich warf jenes im Hause des Heiligthums des Herrn unter die Hand des grofsen Vorgesetzten;* Hieron. (Vulg.) : *Et dixit dominus ad me : proüce illud ad statuarium, decorum pretium, quo appretiatus sum ab eis. Et tuli triginta argenteos, et proieci illos in domum domini ad statuarium;* der Arab. in der Lond. Polyglotte : وَقَالَ ٱلرَّبُّ لِى ٱلْقِهَا فِى ٱلْكُورِ وَتَعَهَّدْ إِن كَانَ هُوَ مُجَرَّبًا كَمَا جُرِّبْتُ مِن أَجْلِهِمْ وَأَخَذْتُ ٱلثَّلَاثِينَ ٱلْفِضَّةَ وَوَضَعْتُهَا وَأَلْقَيْتُهَا فِى بَيْتِ ٱلرَّبِّ فِى ٱلْكُورِ كَمَا أَمَرَنِى ٱلرَّبُّ *Und es sprach zu mir der Herr : wirf sie (die Silberlinge) in den Ofen und prüfe, ob sie geprüft sind, wie ich geprüft bin ihretwegen : deshalb nahm ich jene 30 Silberlinge und legte und warf sie im Hause des Herrn in den Ofen, wie mir der Herr befohlen hatte.*

Die Anrede Jehovas ist hier offenbar an den Propheten gerichtet, der seine Person repräsentirt. Die Worte : „um

welchen (Lohn) *ich* geschützt worden bin", können sich nur auf den Anredenden beziehen. Das Zeitwort הִשְׁלִיךְ *werfen, hinwerfen, wegwerfen* hat hier den Nebenbegriff der Verachtung, wie Jer. 22, 19 : „er (Jojakim) soll weggeworfen werden jenseits der Thore Jerusalems", 52, 3 : „bis er sie wegwarf von seinem Angesichte"; Ezech. 28, 8 : „keiner warf von sich die Gräuel (Götzen), die vor meinen Augen waren". Schwierigkeit hat den Auslegern אֶל־הַיּוֹצֵר *zum Töpfer* gemacht. Schon die alten Uebersetzer haben יוֹצֵר in anderer Bedeutung gefafst. Sie scheinen entweder dasselbe in der Bedeutung von אוֹצָר *Schatz, Schatzhaus* genommen oder אוֹצָר statt יוֹצֵר gelesen zu haben. Der Chald. und die Rabbinen nehmen es für אוֹצָר *Schatzmeister*; Jahn und Hitzig wollen יוֹצֵר s. v. a. אוֹצָר gelesen wissen. Die Bedeutungen, welche יוֹצֵר hat, sind gewöhnlich *Töpfer*, eigentl. *Bildner, Former* (Jes. 29, 16; 30, 14; 41, 25; 45, 9; 64, 7; Jer. 18, 4; 19, 1; Ps. 2, 9), dann *Bildner, Verfertiger* von Götzenstatuen (Jes. 44, 9; Hab. 2, 18), *Schöpfer* von Gott; neben בּוֹרֵא (Jer. 10, 16; Am. 4, 13). Allein die Annahme einer Vocalveränderung, die fast immer sehr bedenklich ist, ist nicht nothwendig. Einen passenden Sinn erhält man, wenn man das *zum Töpfer* in der Bedeutung wie unser : „zum Henker", oder „zum Schinder", fafst. Da יוֹצֵר den Artikel hat, so hat man einen bestimmten *Töpfer*, welcher für den Tempel, in welchem viele Geschirre gebraucht wurden, arbeitete, und in dem verabscheuten Thale Hinnom, worin das Molochsbild stand, seine Werkstätte hatte. Dafs in diesem Thale jene Werkstätte lag, erhellt aus Jerem. 18, 1, wo der im Tempel sich befindende Jeremias den Auftrag erhält : „Mache dich auf, steige herab zum Hause des Töpfers", und V. 3 heifst es : „Und ich stieg herab zum Hause des Töpfers". Dafs an das Thal Hinnom zu denken sei, erhellt aus Jerem. 19, 2 : „Gehe hinab zum Thale Ben Hinnom, welches an dem Ziegelthore liegt, und rufe dort aus die Worte, die ich zu dir reden werde". Vgl.

Nah. 2, 13. 15 mit Jerem. 2, 23, wo das Thal Hinnom κατ' ἐξοχήν das Thal genannt wird. Dieses Thal, worin früher das Bild des Moloch stand, dem Kinder geopfert wurden, wurde seit dem Könige Josia, der dasselbe durch Aas, Menschengebeine und dergl. verunreinigen liefs, 2 Kön. 23, 10, von den späteren Juden als unreiner Ort nur mit Abscheu und Entsetzen betrachtet, so dafs sich endlich sogar die im Talmud ausgesprochene Meinung bildete, dafs dort der Eingang der Hölle sei (23). Wenn nun unser Prophet den verächtlichen Lohn dem Töpfer des Thals Hinnom hinwirft, welcher in demselben die Werkstatt hatte, so thut er dieses in bestimmter Beziehung auf jene Weissagung des Jeremias Kap. 19 und in der Voraussetzung, dafs seinen Lesern diese Weissagungen bekannt waren. Jeremia zerschmettert dort eine leere irdene Flasche im Thale Hinnom in Gegenwart mehrerer von den Aeltesten des Volkes und von den vornehmsten Priestern. Die Bedeutung dieser symbolischen Handlung wird mit den Worten angegeben: „weil sie gefüllt haben diesen Ort mit dem Blute der Unschuldigen — so leere ich aus den Rath Judas und Jerusalems an diesem Orte, und ich mache sie fallen durchs Schwert vor ihren Feinden und durch die Hand derer, die ihnen nach dem Leben trachten und gebe ihre Leichname zur Speise den Vögeln des Himmels und den Thieren der Erde. — So will ich zerbrechen dieses Volk und diese Stadt, wie man zerbricht das Geräthe des Töpfers, welches nicht mehr geheilt werden kann, und in Tophet soll man begraben, weil kein Raum mehr ist. — Also werde ich thun diesem Ort und

---

(23) Lightfoot schreibt Centur. Chorograph. Matth. praem. Opp., t. II, p. 200: „Sub templum secundum cum evanuerant ea, quae aeternam infamiam huic loco inusserunt, remansit tamen tantum foeditatis atque abominandi nominis, ut etiam iam vivam repraesentationem orci aeque prae se ferret, ac olim. — Erat communis totius urbis sentina, quo confluxit sordes omnis atque omnimoda spurcities".

seinen Bewohnern und machen diese Stadt Tophet gleich. Und es sollen sein die Häuser von Jerusalem und die Häuser der Könige von Juda unrein, wie der Ort Tophet". Die symbolische Bedeutung giebt der Prophet dahin an : „Kann ich nicht auch also euch thun, ihr vom Hause Israel, wie dieser Töpfer, spricht Jehova? siehe, wie der Thon in des Töpfers Hand, so seid ihr in meiner Hand. — Siehe, ich bilde gegen euch Unglück, und habe gegen euch böse Gedanken; darum kehre sich ein jeglicher von seinen bösen Wegen und bessert euer Wesen und Thun". — Sacharja hebt auch die Wahrheit hervor, dafs Jehova sein abtrünniges Volk, ohne irgend ein Anrecht anzuerkennen, verstofsen könne und werde, wenn es sich nicht zur rechten Zeit bekehre. Die Eigenthümlichkeit dieses Ortes war auch zur Zeit des Sacharja, wo der Töpfer dort wieder seine Werkstatt hatte, geeignet, jene Wahrheit zu versinnlichen. Die von Jeremia in Beziehung auf seine Zeitgenossen ausgesprochene Weissagung erneuerte sich wieder bei Verwerfung des guten Hirten, des Messias, da der frühere Abfall des Volkes, welcher jene zunächst hergerufen hatte, gegen den jetzigen Undank des Volkes gegen den Herrn, der sich selbst seiner Heerde angenommen hatte, nur ein geringer war. — Dafs man berechtigt ist, unsere Stelle mit Rücksichtnahme auf die Weissagungen des Jeremias zu erklären, kann um so weniger bezweifelt werden, da Sacharja nicht blofs an den angeführten Stellen, sondern auch an anderen, wie V. 9 und Jerem. 18, 21; 19, 9 auf denselben Rücksicht nimmt. Wie die Weissagungen des Jeremia zur Erklärung des Sacharja dienen, so ist dieses auch bei Ezechiel und Daniel der Fall für die Erklärung der Apocalypse. — Unter הַיּוֹצֵר den Tempelschatz zu verstehen, verbietet schon der Umstand, dafs dann durch die Aufnahme die 30 Silberlinge geehrt worden wären. Wenn der Prophet den Lohn einen *herrlichen* Preis nennt, so ist diese Bezeichnung offenbar ironisch zu fassen. Das : *den (Preis, zu welchem) ich von ihnen geschätzt worden*

bin, bezeichnet : „dessen Preis ich und meine Arbeit von ihnen für werth gehalten worden bin“, vgl. 5 Mos. 32, 6 : „gebt ihr Jehova solchen Lohn, ihr thörichtes unweises Volk“. — Die letzten Worte des Verses : „und er warf ihn (den Preis, oder sie, die 30 Silberlinge) im Hause Jehovas zum Töpfer“ wollen wohl sagen : „er warf den Preis hin, damit er zum Töpfer gebracht werde“. Das Geld, welches auf dem Besitzthume des Töpfers seinen bleibenden Aufenthalt finden sollte, wurde zuerst in den Tempel gebracht, weil derselbe das Haus Jehovas, des Hirten, und der Ort war, wo das Volk vor dem Antlitze Jehovas erschien, wo die Obrigkeit und Bürger mit einander verhandelten. Der Tempel war daher der eigentliche Ort, wo dem Volke durch die Zurückgabe des verächtlichen Lohns seine strafbare Undankbarkeit vorgeworfen wurde. Von dort mufste der Preis dann zum Töpfer fortgeschafft werden, weil unehrliches Geld im Tempel nicht bleiben durfte, vgl. 5 Mos. 23, 18. 19; Talm. tract. Sanhedrin fol. 112. An jener Stelle heifst es : „Du sollst nicht den Lohn einer Hure und den Preis eines feilen Knaben bringen in das Haus Jehovas, deines Gottes, als irgend ein Gelübde; denn ein Gräuel Jehovas, deines Gottes, sind beide. Du sollst keinen Wucher nehmen von deinem Bruder, Wucher von Silber, Wucher von Speise, Wucher von sonst etwas, womit man wuchern kann“.

Nach Angabe des Sinnes von V. 12 und 13 haben wir hier noch Einiges in Betreff der Erfüllung hinzuzufügen. Jehova hatte nach schweren Strafgerichten zuletzt noch einmal das Hirtenamt über das Bundesvolk übernommen, um es vor seinem Untergange zu bewahren; allein es wollte seinem Hirten nicht folgen und war widerspenstig. Er legt deswegen sein Hirtenamt nieder und verlangt seinen Lohn; man giebt ihm aber nur den verächtlichen von 30 Silberlingen, welche ungefähr ein gemeiner Hirtenknecht jährlich verdiente. Unzufrieden mit diesem verächtlichen Lohn, wirft er ihn in den Tempel, worin

er aber als ein verächtlicher Preis nicht bleiben konnte; weshalb er an einen unreinen Ort auf das Besitzthum des Töpfers gebracht wird, wo er als ein Unterpfand der göttlichen Strafe bis zum Tage des Gerichtes über das undankbare und ungläubige Volk niedergelegt wird. Der Prophet will durch diese symbolische Handlung bildlich ausdrücken, dafs sich die Verstocktheit des Volkes, nachdem Jehova es wegen derselben schon aufgegeben hat, noch in einem grofsen Acte des Undankes gegen ihn äufsere, und sich dadurch zum Strafgerichte völlig reif machen werde.

Hätten wir auch nicht im N. T. einen deutlichen Ausspruch, worin unsere Stelle als eine Weissagung auf das Verfahren der Juden gegen unsern Heiland bezogen wird, so würde jeder Unbefangene und Einsichtige bei Vergleichung unserer Weissagung mit der Erzählung der Evangelisten über den Verrath des Judas und dessen Erfolg sich überzeugen, dafs Sacharja diesen im Auge gehabt haben müsse. Die Vergleichung läfst darüber keinen Zweifel, dafs Sacharja an dieser Stelle den Undank und Mordanschlag der Juden gegen den guten Hirten, den von so vielen Propheten verheifsenen grofsen Priesterkönig, vorherverkündigt und namentlich den Verrath des Judas um 30 Silberlinge vor seiner inneren Anschauung gehabt habe. Wir finden nicht blofs im Ganzen, sondern selbst im Einzelnen eine genaue Beziehung der Geschichte auf die Weissagung. Wenn auch der geringe Lohn von 30 Silberlingen zunächst nur eine bildliche Bezeichnung des gröfsten Undankes und der höchsten Verachtung der Juden ist, so ist doch einleuchtend, dafs die geringe Summe, welche der Verräther Judas erhielt, absichtlich gewählt worden ist. Es gab sich darin, dafs die Juden sich mit dem Verräther in eine Unterhandlung um einen Preis einliefsen, nicht blofs ihr grofser Undank, sondern auch darin, dafs die Priester dem Judas, als er ihnen die Bestimmung des Lohnes überliefs (Matth. 26, 15), nur den verächtlichen

Preis von 30 Silberlingen bewilligten, ihre tiefe Verachtung gegen Christus und ihr schmutziger Geiz zu erkennen. Wenn Paulus (Comment. III, S. 683) gegen diese Erklärung einwendet, dafs die 30 Silberlinge nicht dem Verräther des Heilandes, sondern dem Hirten bezahlt worden seien, so ist zu erwiedern, dafs ja in dem geringen Lohne, welchen man dem Verräther gab, sich die Verachtung gegen den Hirten äufserte. Judas wirft den verächtlichen Preis in den Tempel, wie Sacharja durch eine symbolische Handlung äufserlich dem Volke seinen Undank an dem Orte vorwirft, wo es vor dem Angesichte Jehovas erschien. Für die 30 Silberlinge, welche die Priester als unrein aus dem heil. Tempel wegschaffen, kaufen sie einen Acker in demselben Thale, welches schon in früherer Zeit durch den Molochsdienst, welcher mit seinen Gräueln die durch Jeremias vorherverkündigte Strafe Jehovas über Jerusalem herbeigerufen hatte, verunreinigt und in Verachtung gekommen war, und wo Jeremia ehemals dem Volke seine Verwerfung angekündigt hatte. Durch den Kauf einer Stätte in dem verächtlichen Thale Ben Hinnom erhielt nun der Lohn des Verraths des unschuldigen Blutes (*αἷμα ἀθῶον*, Matth. 27, 4), von dem der Acker den Namen Blutacker (*ἀγρὸς αἵματος*, V. 8) bekam, den ihm gebührenden Platz, und war, wie der Acker, ein beständiger Zeuge der Verschuldung gegen das Bundesvolk, welches schon früher für seine in diesem Thale verübten Gräuel durch die Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer eine schwere Strafe erfahren hatte und später von neuem für ein noch gröfseres Verbrechen eine noch schwerere erdulden sollte. Von der früheren Zeit sagt Jer. 19, 4 ff.: „Sie haben diese Stätte (das Thal Hinnom) voll unschuldigen Blutes gemacht. — Darum siehe, kommen Tage, spricht Jehova, wo man diesen Ort nicht mehr nennen wird Tophet und das Thal Ben Hinnom, sondern *Würgethal* (גֵּיא הַהֲרֵגָה)“. Dasselbe sagt auch Jer. 7, 32. — Dafs der Blutacker im Thale Ben-Hinnom gewesen sei,

wie aus der Vergleichung des Jeremia und Sacharja mit dem N. T. erhellt, bestätigt auch die Tradition, vgl. Lightfoot in acta ap., Opp. II, p. 690, Pococke II, p. 38 und Bachiene II, 1, p. 342. — Was wir bisher aus der Vergleichung der Weissagung und Geschichte erkannt haben, bestätigt auch das Zeugnifs des Matthäus Kap. 27, 9. Da aber dieses Zeugnifs einige Schwierigkeiten darbietet, so haben wir hier darüber noch Einiges zu sagen.

Eine Schwierigkeit bietet sogleich die Anführungsformel dar, indem Matthäus die Weissagung nicht dem Sacharja, sondern dem Jeremias zuschreibt. Nachdem Matthäus erzählt hat, dafs die Hohenpriester für die 30 Silberlinge, welche Judas in den Tempel geworfen hatte, den Acker eines Töpfers zum Begräbnifsplatze für Fremde gekauft hätten, und dafs dieser Acker noch jetzt Hakaldema (חֲקַל דְּמָא *Blutacker*) genannt werde, fügt er vor Anführung unserer Stelle hinzu : *τότε ἐπληρώθη ὁ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος.* Dafs man bei der genauen Bekanntschaft des Matthäus mit dem A. T. kein Versehen annehmen darf, wird wohl jeder Unbefangene einsehen (24). Dafs auch die Meinung von Sanctius, Glassius, Frischmuth, dafs Matthäus eine aus Jeremias und Sacharja zusammengesetzte Stelle blofs unter dem Namen des ersteren, als des angeseheneren citire, nicht zulässig sei, erwies man daraus, dafs sich keine Stelle bei Jeremias auf die von Matthäus berichtete Begebenheit beziehe. Diese Entgegnung konnten jene Ausleger nicht widerlegen, weil sie nicht erkannten, in welchem Verhältnifs die Stelle des Sacharja zu den oben angeführten des Jeremias stand, und weil sie auch nicht be-

(24) Vgl. die verschiedenen Ansichten über diese Schwierigkeit und deren Lösung bei Marck in den exercitat. miscell., Amsterd. 1690, p. 314 ff.

merkten, welche Bedeutung Matthäus darin sucht, dafs für das Blutgeld der Töpferacker gekauft wurde. Was wir aber oben über das Verhältnifs des Sacharja zu Jeremia gesagt haben, kann darüber keinen Zweifel lassen, dafs unsere Stelle unter dem Namen des Jeremias angeführt werden konnte. Wir haben nämlich oben erkannt, dafs Sacharja jene Weissagungen des Jeremias ihrem Hauptbestandtheile nach wieder aufnimmt und eine zweite Erfüllung ankündigt, die mit jenen des Jeremia in inniger Verbindung stand, weil sie auf der Idee der göttlichen Strafgerechtigkeit beruhte, welche eine neue Realisirung derselben herbeiführt, sobald sie von neuem dazu geführt wurde. — Dafs Matthäus nicht *beide* Propheten anführt, erklärt sich aus der Gewohnheit der Verfasser des N. T., die Weitläufigkeit zu vermeiden, weil sie und namentlich Matthäus in seinem zunächst für die Juden geschriebenen Evangelium voraussetzen durften, dafs die Leser genaue Schriftkenntnifs besäfsen, und dafs die menschlichen Werkzeuge hinter dem göttlichen Urheber, dem Geiste Gottes und Christi, der die Propheten belehrte und erleuchtete (1 Petr. 1, 11; Röm. 8, 9; Joh. 1, 4. 5; 12, 41; 1 Cor. 10, 4), zurücktreten müfsten. Hieraus erklärt es sich auch, warum gewöhnlich die Verfasser nicht genannt werden und warum man sich mit den einfachen Einführungsformeln : *ἡ γραφὴ λέγει, καθώς ἐστι γεγραμμένον, γέγραπται γὰρ, καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καθὼς εἶπεν ὁ θεὸς κ. τ. λ.* begnügte. Bisweilen ist es der Fall, dafs zwei oder drei Stellen verschiedener Verfasser in eine zusammengezogen werden und doch nur ein Verfasser genannt wird. Eine grofse Aehnlichkeit mit unserer Stelle bietet Marc. 1, 2. 3 dar, indem es hier heifst : *ὡς γέγραπται ἐν Ἡσαΐᾳ τῇ προφήτῃ· ἰδοὺ, ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου. φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου κ. τ. λ.* Marcus führt hier unter dem Namen des Jesaia zwei Weissagungen des Malachi 3, 1; 4, 5 und die

des Jesaia 40, 3 an, von denen noch dazu die erstere voransteht. Der Prophet Jesaia wird als der berühmtere genannt. Dafs nur sehr selten einer von den 12 kleinen Propheten genannt wird, hat wohl in der Gewohnheit den Grund, dafs die Sammlung der 12 vereinigten kleinen als ein Ganzes betrachtet wurde, vgl. z. B. Matth. 21, 5 mit Jes. 62, 11, und Sach. 9, 9; Matth. 21, 13 mit Jes. 56, 7; Jerem. 62, 11; Röm. 9, 27; 1 Petr. 2, 6 ff.

Sieht man auf die übrigen Citate des N. T. aus dem Sacharja, in welchem der Prophet unerwähnt geblieben ist, so bleibt es kaum zweifelhaft, dafs Matthäus, wenn er blofs auf die Erfüllung der Weissagung des Sacharja hätte aufmerksam machen wollen, sich mit einer allgemeinen Citirformel würde begnügt haben. So wird Joh. 19, 27 die Stelle Kap. 12, 10 blofs mit den Worten angeführt: *καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει*; Joh. 12, 14 die Stelle Kap. 9, 9 durch *καθώς ἐστι γεγραμμένον*; Matth. 26, 31 die Stelle Kap. 13, 7 mit den Worten: *γέγραπται γάρ* (vgl. Marc. 14, 27); Matth. 21, 4. 5 die Stelle Kap. 9, 9 durch: *τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου*, wo der Artikel zeigt, dafs Matthäus den Sacharja als allen seinen Lesern genau bekannt voraussetzte. Da nun unsere Weissagung und deren Beziehung auf die vorliegende Begebenheit genügend bekannt waren, die Beziehung der Weissagung des Jeremias auf dieselbe nicht so nahe lag, dafs es nicht einer zur weiteren Forschung auffordernden Hinweisung bedurft hätte, so war die Erwähnung der Weissagung des Sacharja unnöthig, dagegen die des Jeremias erforderlich. Ohne diese Einsicht müfste doch der Sinn der Weissagung des Sacharja sehr dunkel bleiben und ihre Erfüllung in dem wesentlichen Momente verkannt werden.

Aus dem Gesagten geht das wichtige Resultat hervor, dafs der Evangelist Matthäus an jener Stelle, welche mehrere neuere Kritiker als einen ursprünglichen Beweis für den Satz anführen, dafs die Verfasser des neuen Testamentes nicht irrthumsfrei gewesen, eine tiefere Einsicht in

den Sinn der alttestamentlichen Weissagungen zu erkennen giebt, als jene Kritiker, welche nicht einsahen, dafs man die Stelle des Sacharja ohne Hinzunahme der Weissagung des Jeremia ebensowenig zu erklären vermochte, als sich ohne Hinzunahme des Daniel bestimmen läfst, was der Heiland unter dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* verstanden habe. — Die Meinung von Kistemaker zu Matth. 27, 9 und vieler anderer Ausleger, dafs der Name *Jeremias* in eine alte und sich weit verbreitende Abschrift durch einen Abschreiber hineingetragen sei, und zwar entweder aus Versehen, oder weil er denselben in seiner Urschrift am Rande beigeschrieben fand, indem irgend ein Leser gewähnt hatte, die Weissagung wäre von Jeremias, ist schon deswegen unzulässig, weil jener Name in fast allen griechischen Handschriften sich findet, eine schwierige Lesart vorzuziehen ist, und die Weglassung in einigen Handschriften und in der syrischen Uebersetzung sich aus der Schwierigkeit erklärt. Dafs aus dem Namen des Jeremias nicht auf die Abfassung unserer Weissagung durch Jeremias oder auf die Unechtheit des zweiten Theiles der Weissagungen des Sacharja geschlossen werden darf, haben wir bereits oben gezeigt.

Was nun das Citat selbst betrifft, so ist dasselbe nicht wörtlich übereinstimmend mit unserer Stelle. Eine nähere Erwägung ergiebt jedoch eine Uebereinstimmung des Sinnes. Das Citat lautet : *καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου, ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ.* Wenn man diese Worte übersetzt : „sie nehmen den Preis des Geschätzten, um welchen sie ihn geschätzt hatten von Seiten der Söhne Israels", so hat man nicht nöthig, mit einigen Auslegern vor *ἀπὸ τῶν υἱῶν Ἰ.* . das *τινές* zu ergänzen. Unsere Uebersetzung und Auffassung läfst sich durch den hebräischen und aramäischen Sprachgebrauch rechtfertigen, indem nach demselben die unbestimmte Angabe der dritten Person, welche dann wieder die Stelle des Passivums vertritt, durch die dritte Person

des Plurals bezeichnet wird, vgl. die Beispiele bei Gesenius, Lehrgeb., S. 798. Zu diesen Stellen gehören im N. T. Luc. 12, 20 : *τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ*, *sie fordern* für *man fordert*, und dies dann für *sie wird gefordert*. Das *ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ*, *von Seiten der Söhne Israel* (vgl. Winer, S. 318, Jacob. 1, 13 *ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι*, *ich werde von Gott aus versucht*), entspricht dem מֵעֲלֵיהֶם bei Sacharja. Matthäus hat das Nomen statt des Pronomen gewählt, um auf das Schmähliche der Schätzung aufmerksam zu machen. Und diese geschah nicht von den Römern, sondern von dem Bundesvolke selbst, welches über ein Jahrtausend so unzählige und grofse Beweise der Liebe und Gnade Jehovas erhalten hatte. Die scheinbare Abweichung, dafs bei Matthäus das Nehmen der 30 Silberlinge und das Werfen derselben auf den Acker des Töpfers den Oberen der Juden zugeschrieben wird, bei Sacharja dagegen dem Hirten, hebt Matthäus dadurch, dafs er am Schlusse die Worte : *καθὰ συνέταξέ μοι κύριος* hinzufügt, entsprechend dem וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי bei Sacharja. Matthäus deutet durch diese Worte an, dafs er die Oberen des Volkes nicht als die selbstständig Handelnden, sondern als die Werkzeuge betrachtet, durch welche Gott seine Absichten ausführt. So das Citat gefafst, erhält es eine Uebereinstimmung des Matthäus mit Sacharja.

V. 14 : וָאֲגַדַּע אֶת־מַקְלִי הַשֵּׁנִי אֶת הַחֹבְלִים לְהָפֵר אֶת־הָאַחֲוָה בֵּין יְהוּדָה וּבֵין יִשְׂרָאֵל : *Da zerbrach ich meinen zweiten Stab Eintracht* (Umbr. : *Verbindung*), — *um die Brüderschaft zu brechen zwischen Juda und zwischen Israel*, vgl. V. 7.

Der Sinn dieser Worte kann, wenn wir auf analoge Ausdrucksweisen in den prophetischen und poetischen Büchern des A. T. Rücksicht nehmen, nicht zweifelhaft sein. Der Prophet will nämlich sagen : Nachdem Jehova sein Hirtenamt aufgegeben und das Volk wegen seiner Unverbesserlichkeit, Hartherzigkeit und Undankbarkeit verlassen hat, werde wieder die verderbliche innere Zwie-

tracht unter demselben entstehen, wie ehemals zwischen dem Reiche Juda und Israel. Diesen Gedanken drückt der Prophet so aus : Jehova werde die Brüderschaft zwischen Juda und Israel aufheben. Der Gedanke drückt hier dasselbe aus, wie der frühere : „sie werden einer das Fleisch des Anderen fressen“. Bei dieser Schilderung zukünftiger Dinge dient wieder die Vergangenheit als Substrat. So wird auch z. B. Kap. 10, 11 die zukünftige Errettung als ein Durchgang durch das rothe Meer geschildert, und ebendaselbst als eine Befreiung von dem Joche der Assyrer und Aegypter, die ihrer Macht zur Zeit des Sacharja längst beraubt waren. In diesen Fällen pflegt die gewöhnliche Vermengung von Bild und Sache zu Grunde zu liegen. Statt z. B. zu sagen : „ich werde Israel erretten, wie ehemals, als ich es durchs rothe Meer führte“, sagt der Prophet geradezu : „Jehova werde sie von neuem durch das rothe Meer führen“. Dafs diese Ausdrucksweise sich auch bei christlichen Verfassern von Liedern findet, ist bekannt. Der traurige Zustand des Volkes, welcher die Zwietracht in der Vergangenheit zwischen Juda und Israel zur Folge hatte, indem er die Trennung der beiden Reiche herbeiführte, und während ihres Bestehens die Kräfte aufrieb und sie so schwächte, dafs sie den heidnischen Feinden nicht Widerstand leisten konnten, soll auch in Zukunft wieder eintreten. Die Erfüllung geschah zur Zeit des römischen Krieges, als die Juden durch wüthende Partheien sich unter einander aufrieben. Diese Erklärung erkennt auch Abarbanel an, wenn er schreibt : „Quia tempore excidii latrones aucti sunt, et cum tremore etiam fraternitas est imminuta in tribu Judah, et insuper inter hos et filios Israelis, sacerdotes et levitas, qui apud ipsos erant, idcirco hic ait, ad irritam faciendam fraternitatem inter Judam et Israelem“. Hätte das Bundesvolk von seinem Hirten (Jehova) sich weiden lassen und wäre es demselben gehorsam gewesen, so würde dasselbe nicht in zwei sich feindlich

gegenüberstehende Reiche zerfallen und das Band der Eintracht und Liebe zerrissen worden sein. Der Chald. übersetzt erklärend : וְאַיְתֵיתִי נְבוּכַדנֶצַר מַלְכָּא דְבָבֶל עַל צִדְקִיָּהּ מְלַךְ שִׁבְטָא דְבֵית יְהוּדָה וְאַגְלֵיתִי יָתֵיהּ עַל דְּאַשְׁנִיאוּ קְיָמָא אַף אִנּוּן דְּבֵית יְהוּדָה כַּאֲחֵיהוֹן בֵּית יִשְׂרָאֵל *Und ich habe Nebucadnezar, den König von Babel, gegen Zidkia, den König des Stammes des Hauses Juda geführt, und ich führte ihn gefangen, weil auch jene (Männer) des Hauses Juda, sowie ihre Brüder, die (Männer) des Hauses Israels, den Bund übertreten hatten. — Stab der Vereinenden* bezeichnet die *Verbindung, Einheit, Eintracht.* — אַחֲוָה (von אָח *Bruder*) ist ein späteres Nennwort, welches in der Mischna und in den Dialecten (syr. ܐܚܘܬܐ, arab. أُخُوَّة) häufiger in Gebrauch ist, und bezeichnet *Brüderschaft, Verbrüderung.*

V. 15 : וַיֹּאמֶר יְהוָֹה אֵלָי עוֹד קַח־לְךָ כְּלִי רֹעֶה אֱוִלִי *Da sprach Jehova zu mir : „nimm dir wiederum (*Ew. : *weiter) das Geräthe eines thörichten Hirten!“*

Der Prophet, der fortfährt die Schicksale des Bundesvolkes zu symbolisiren, verkündigt hier, daſs dasselbe Hirten, d. i. Obere, Vorsteher und Führer haben werde, welche, anstatt für das wahre Wohl desselben zu sorgen, es auf einem guten Wege zu leiten und von dem Gefahr bringenden ferne zu halten oder zurückzuführen, es ins Verderben führen und ihm den Untergang bereiten. Was der Prophet hier verkündigt, ging zur Zeit des jüdischen Krieges mit den Römern in Erfüllung. Die damaligen Führer des Volkes, welche durch eine weise Leitung und durch nützliche Belehrungen das Unglück hätten fern halten können, waren selbst die Haupturheber der Empörung und forderten das Volk zum nutzlosen Widerstand auf, und führten dadurch die Zerstörung Jerusalems und des Tempels und die Zerstreuung des Volkes herbei. Aehnlich sind die Schilderungen der schlechten Hirten Jer. 23, 1. 2; Ezech. 34, 2—8. Diese Verkündigung stellt der Prophet so dar, daſs er auf Jehovas Befehl das Geräthe eines thörichten

Hirten nehmen soll, wodurch er, statt die Heerde dadurch zu leiten und zusammenzuhalten, dieselbe auf gefährliche Pfade leitet und zerstreut. Die Partikel עוֹד *wiederum, noch, weiter* deutet an, dafs der Prophet fortfahren soll, die Schicksale zu symbolisiren, welche das Volk treffen sollen. רֹעֶה *Hirt* ist hier offenbar collectiv zu fassen und von den schlechten Oberen zu erklären, welche nach Verwerfung des guten Hirten, des Messias, das Volk durch Wort und That verführen und zu Grunde richten. Dafs die Oberen nicht fremde, sondern einheimische sind, erhellt aus V. 17, wo denselben die göttliche Strafe angekündigt wird, weil sie die Haupturheber des Unglückes und Werkzeuge und Theilnehmer der göttlichen Strafe sind. Die auswärtigen Oberen, welche V. 5 Käufer und Verkäufer genannt und den einheimischen entgegengesetzt werden, werden als solche bezeichnet, die sich nicht versündigen. Es waren aber die Oberen und Leiter des jüdischen Volkes nicht blofs die eigentlichen Urheber der Empörung gegen die Römer, sondern auch die Urheber der Verwerfung und Verachtung ihres gröfsten Hirten, des Messias. — Der Prophet nennt die Hirten thörichte und nicht gottlose (רְשָׁעִים), weil sie nicht einsahen und einsehen wollten, dafs ihr Hirtenamt nicht blofs dem Volke, sondern auch ihnen selbst Verderben bringe. Die Thorheit und Unbesonnenheit, welche die eine Seite der Gottlosigkeit bildet, wird auch an anderen Stellen hervorgehoben. So sagt Jerem. 4, 22: „Denn thöricht ist mein Volk: mich kennen sie nicht, thörichte Kinder sind sie, und nicht verständig; weise sind sie, übel zu thun, aber gut zu thun wissen sie nicht.“ — Unter dem Geräthe des thörichten Hirten haben wir nach dem Vorhergehenden, wo von Stäben die Rede ist, zunächst an den *Hirtenstab* und dann auch an solche Geräthschaften zu denken, welche der Hirt mit sich zu führen pflegte. Zu den Geräthschaften eines guten Hirten gehörte ein guter Stock, womit er die Heerde in Ordnung und Folgsamkeit erhält, und womit er dieselbe vor An-

fällen von Raubthieren und Räubern schützt. Das Geräthe eines thörichten Hirten ist dann ein solches, welches nicht den Anforderungen entspricht. Dahin gehört z. B. ein zu schwacher Stecken und eine durchlöcherte Hirtentasche, welche nichts enthält, was dem Hirten und der Heerde von Nutzen sein kann. Unzulässig ist aber die Meinung Bochart's (Hieroz. I, 455), dafs der schlechte Hirt sich nicht durch sein Aeufseres und seine Attribute, sondern nur durch seine Handlungen vom guten Hirten unterschieden habe. — Das Jod in אֱוִלִי ist Adjectivendung, wie das Jod in נָכְרִי *fremd* von נֵכֶר = נָכָר *die Fremde.* Wie Pred. 6, 2 אִישׁ נָכְרִי *ein Fremder,* so hier רֹעֶה אֱוִלִי. Da אֱוִיל *Thor* Spr. 1, 7; 7, 22; 10, 7 bezeichnet, so wird davon richtig das Adjectiv אֱוִלִי gebildet, zudem ist es auch unwahrscheinlich, dafs hier dem Adjectiv ein Jod parag. angehängt ist. — Der Chald. giebt die Worte עוֹד קַח־וּגו׳ wieder: עוֹד אֱזֵיל אֶתְנַבֵּי עַל פַּרְנָסָא טָפְשָׁא *gehe wiederum, weissage über den unweisen Herrscher.*

V. 16: כִּי הִנֵּה־אָנֹכִי מֵקִים רֹעֶה בָּאָרֶץ הַנִּכְחָדוֹת לֹא־יִפְקֹד הַנַּעַר לֹא־יְבַקֵּשׁ וְהַנִּשְׁבֶּרֶת לֹא יְרַפֵּא הַנִּצָּבָה לֹא יְכַלְכֵּל וּבְשַׂר הַבְּרִיאָה יֹאכֵל וּפַרְסֵיהֶן יְפָרֵק׃ *Denn siehe! ich stelle einen Hirten im Lande auf, der das zu Vernichtende* (Hengst.: *Untergehende,* Ew.: *die Vernichtenden*) *nicht achtet, das Verirrte nicht aufsucht, und das Verwundete nicht heilt, das Magere* (Hengst.: *das Matte,* Gesen. u. Fürst: *Gesunde*) *nicht pflegt (nährt) und das Fleisch der (des) Fetten frifst und ihre Klauen* (Ew.: *Hufen*) *zerreifst;* der Alex.: *Διότι ἰδοὺ ἐγὼ ἐξεγείρω* (Compl. *ἐξεγερῶ*) *ποιμένα* (M. Barb. et Ald. *ποιμένα ἄπειρω*) *ἐπὶ τὴν γῆν, τὸ ἐκλιμπάνον* (M. Barb. ed Ald. *τὸ ἐκλεῖπον,* Compl. *ὃς τὸ ἐκλεῖπον*) *οὐ μὴ ἐπισκέψηται, καὶ τὸ ἐσκορπισμένον* (Alex. *διεσκορπισμένον*) *οὐ πὴ ζητήσῃ, καὶ τὸ συντετριμμένον οὐ μὴ ἰάσηται, καὶ τὸ ὁλόκληρον οὐ μὴ κατευθύνῃ, καὶ τὰ κρέα τῶν ἐκλεκτῶν καταφάγεται, καὶ τοὺς ἀστραγάλους αὐτῶν ἐκστρέψει* (Al. M. B. Ald. *ἐκτρίψει*). Der Chald. giebt die Worte: הַנִּכְחָדוֹת וגו׳ wieder: דְּשָׁנָן לָא

יִבְעֵי דְּאִשְׁתַּלְטוּ לָא יְחַבֵּשׁ דְּתְבִירִין לָא יְסֵי דְּקָיְמִין לָא יְסוֹבַר וְנִכְסֵי עַתִּירַיָּא יְבוֹז וּשְׁאָרְהוֹן יְנַמַּר *illos qui erraverunt, non quaeret; et illos qui migraverunt, non requiret; et illos qui contriti sunt non sanabit; et illos qui stant non sustentabit, et substantias divitum diripiet, et reliquias eorum consumet.*“

Der Prophet schildert hier den traurigen Zustand des Volkes, welchen die schlechten Oberen hervorgerufen hatten, und nicht, wie die guten, welche die Leiden des Volkes zu entfernen oder doch zu mildern strebten, zu bessern suchten. Dafs die Volksoberen der Juden die Haupturheber des Unglücks waren, welches die Römer über die Juden und das Land, namentlich über Jerusalem und seine Bewohner, gebracht hatten, bestätigt die Geschichte des jüdischen Krieges. Das von den Oberen verführte Volk wurde gänzlich aufgelöst und in alle Welt zerstreut. Aehnlich wie Sacharja verkündigen Ezechiel und Jeremias die traurigen Folgen der schlechten Volksoberen. Ezech. 34, 34 heifst es : „Das Fett efst ihr und in die Wolle kleidet ihr euch, das Fette schlachtet ihr und die Heerde weidet ihr nicht. Das Schwache stärkt ihr nicht, das Zerbrochene verbindet ihr nicht, das Zersprengte führet ihr nicht zurück, das Umkommende suchet ihr nicht!“ und Jer. 23, 1. 2 : „Wehe den Hirten, welche verderben und zerstreuen die Schafe meiner Weide, spricht Jehova; darum spricht also Jehova über die Hirten, welche weiden mein Volk : ihr habt zerstreut meine Heerde und sie auseinandergetrieben und nicht besucht“. Diese dem Inhalte nach mit der unsrigen übereinstimmenden Stellen lassen darüber keinen Zweifel, dafs Sacharja diese vor Augen gehabt hat und die schlechten Oberen zur Zeit Christi und nach demselben, welche jenen zur Zeit des Jeremias und Ezechiel glichen, fast mit denselben Ausdrücken schildert, wie jene Propheten. Wie vor dem Exile ein gerechtes göttliches Strafgericht durch die schlechten Oberen über das Volk gekommen war, so soll auch in Zukunft durch dieselben ein noch furchtbareres über das sündige Volk kommen. Die Befreiung von jenen, welche Jeremias und

Ezechiel verhiefsen, war nach dem Exile, namentlich zur Zeit des Sacharja, wo der jüdische Statthalter Serubabel und der Hohepriester Josua auf eine väterliche Weise das Volk leiteten, erfolgt, dieselbe erfolgte auch wieder nach Christus, aber es war nur eine geringe Zahl, welche den guten Hirten, Christus, anerkannte und sich seiner Führung anvertraute; weshalb denn auch eine neue noch schwerere Züchtigung des Volkes durch seine Oberen erfolgte. — Das כִּי *denn* im Anfange des Verses giebt als Grund der symbolischen Handlung das an, was sie bezeichnet. — Das Niph. נִכְחַד von dem im Kal ungebräuchlichen כָּחַד *entfernen, absondern,* daher *verbergen, verdecken,* arab. جَحَدَ dass., bezeichnet *verborgen, versteckt sein* 2 Sam. 18, 13; Ps. 69, 6; und *vernichtet, vertilgt werden* von Menschen Job 22, 20, oder Thieren an unsere Stelle und Sach. 11, 9. Der Plural des Particips fem. in Niphal נִכְחָדוֹת *die zu Vernichtenden* bezeichnet zunächst die durch die schlechten Hirten verdorbene und unlenksame Heerde, d. i. das verdorbene sündige Volk, welches Gott dem Untergange und der Zerstreuung Preis geben will. — פָּקַד wird im schlechten Sinne von einer *Züchtigung* und *Bestrafung* (Jes. 26, 14; Job 31, 14; 35, 15), und im guten Sinne in der Bedeutung: *auf Jemanden seine Aufmerksamkeit richten, Fürsorge für Jemand haben,* allgemein: *gedenken, sich Jemandens annehmen* (1 Mos. 21; 50, 24; 2 Mos. 3, 16; 4, 31), *sich umsehen, genau beachten* (1 Sam. 17, 18) gebraucht. In diesem zweiten Sinn ist hier offenbar פָּקַד zu fassen. Die schlechten Hirten werden nicht um das wahre Wohl des Volkes besorgt sein. נַעַר bezeichnet hier nicht *Kind, Knabe,* ἡ παῖς, oder *Jüngling,* von נָעַר s. v. a. נָצַר, נָגַר *sprossen, wachsen,* woher נֵצֶר *Wurzel,* נֹגַר *Junges,* sondern das *Umhergetriebene, Umherirrende, Zersprengte,* von נָעַר *weg-, abstofsen, wegtreiben, wegjagen,* in Piel: *umhertreiben, umherstofsen* (Neh. 6, 13), *hinausstofsen, hinaustreiben* (2 Mos. 14, 27; Ps. 136, 15).

Im Talmud wird es speciell von umherirrenden Schafheerden gebraucht, vgl. Buxtorf u. d. W. Nach Gigg. bezeichnet النعر *vir iustabilis, sedem mutans.* Hitz. will הַנֵּעָר = הַנִּנְעָר Partic. Niph. statt הַנַּעַר gelesen wissen, weil das Part. Niph. vorhergeht und nachfolgt. — Der Alex. giebt נַעַר wieder : *τὸ ἐσκορπισμένον*, der Syr. ܕܛܥܝܢ *errantes*, Hier. *dispersum*, der Chald. דְּאִטַּלְטַלוּ *qui migraverunt*, der Arab. ٱلشَّارِدَ *errans.* — Das in Kal ungebräuchliche בָּקַשׁ *suchen, begehren*, dann *aussuchen, wählen* bezeichnet in Piel *anhaltend, beharrlich suchen, aufsuchen*, dann *nach etwas suchen, forschen*, ferner *nach etwas streben, trachten.* — Ueber den Sinn der Phrase : הַנִּצָּבָה לֹא יְכַלְכֵל sind die Ausleger verschiedener Ansicht. Michaelis, Rosenm. u. A. erklären hier : *qui restitant prae lassitudine et morbo, non portabit.* Allein das Verbum כִּלְכֵל heiſst im Hebr. nie *tragen*, sondern nur *ertragen, aushalten, unterstützen, erhalten* und *ernähren, mit Nahrung versehen* (1 Mos. 45, 11; 50, 21; 2 Sam. 19, 33; 1 Kön. 4, 7). Andere erklären : „das aufrecht und fest Stehende wird er nicht ernähren.“ Hieron. : „id quod stat non enutriet“. Bochart : „stans opponitur iacenti et ex morbo decumbenti. Nam ut contractis et aegris medela opus est, sic cibo et alimentis stantibus et valentibus, quo bona illa habitudo conservetur.“ Fürst meint u. d. W. נָצַב, daſs נִצָּבָה hier *das Gesunde* bezeichne und : *er wird das Gesunde nicht erhalten* zu übersetzen sei. Das Particip נִצָּב soll als Beiwort zu אָדָם *fest, gesund* (Ps. 39, 6) bezeichnen, und die Bedeutung *gesund* von *fest, sicher, bestehend sein* (Ps. 119, 89) ausgehen. Allein die Bedeutung : *das Gesunde* paſst nicht zu den übrigen Angaben des Verses. Da das in Kal ungebräuchliche נָצַב in Niphal auch *stehen* (1 Mos. 37, 7; Ps. 45, 10), vom Wasser (2 Mos. 15, 8), und *feststehen* (Ps. 39, 6) bedeutet, so scheint uns am passendsten, wenn man hier das *feststehen, stehen bleiben* als eine Ursache der Mattigkeit, Schwäche ansieht, welche das Voranschreiten, Gehen nicht

gestattet. Hiernach würde נָצְבָה in der Bedeutung von *Mattigkeit*, *Schwäche* und *Ermüdung* zu fassen sein, und der Prophet sagen: er wird die Matten, Schwachen nicht versorgen, durch Speise und Trank stärken. Im Arab. bezeichnet auch das entsprechende نَصِبَ *ermüdet sein*. Man würde dann übersetzen können: *der das Müde nicht unterstützt* oder *der das Matte nicht pflegt, erhält, ernährt.* — Das Femininum הַבְּרִיאָה von בָּרִיא *fett, gemästet* von Thieren (1 Mos. 41, 2 ff.), von Menschen (Richt. 3, 17; Ps. 73, 4; Dan. 1, 15), von der Speise (Hab. 1, 16), bezeichnet eigentl. das fette Vieh, wie Ezech. 34, 3 und ist collectiv die Fetten, d. i. die Wohlhabenden, Reichen. — Das: „er zerreifst ihre Klauen" zeigt nach Hengstenb., Hitzig, Maurer die äufserste Gier des Hirten an, welcher selbst das Geringe und fast Werthlose nicht schonet und alle grausam behandelt. Der schlechte Hirt bricht selbst die Klauen von einander, um alles Fleisch zu bekommen. Nach Ewald, welchem Schegg beistimmt, soll der Hirt die Hufen dadurch zerreifsen, dafs er sie auf zu schlechte Weide treibt, da die Klaue nach Schegg bei Schaafen besonders empfindlich und den Krankheiten ausgesetzt sei. Es enthalten daher diese Worte eine Steigerung des: „er ifst, verzehrt", u. s. w. פַּרְסָה Plur. פַּרְסוֹת und an unserer Stelle פְּרָסִים bezeichnet eine gespaltene Klaue 2 Mos. 10, 26 und hier, aber Jes. 5, 28 und Jerem. 47, 3 *Huf* (der Rosse).

V. 17: הוֹי רֹעִי הָאֱלִיל עֹזְבִי הַצֹּאן חֶרֶב עַל־זְרוֹעוֹ וְעַל־עֵין יְמִינוֹ זְרֹעוֹ יָבוֹשׁ תִּיבָשׁ וְעֵין יְמִינוֹ כָּהֹה תִכְהֶה: *O mein schlechter Hirt* (Hengst.: *wehe dem nichtswürdigen* [Umbr.: *nichtigen*] *Hirten*, Hitz.: *Ha, lüderlicher Hirt*), *der die Heerde verläfst* (Ew.: *verräth*, Hitz.: *verwahrlost*), *an dessen Arme und rechtem Auge ein Schwert*; — *sein Arm — verdorren* (Hengst.: *gelähmt*) *wird er ganz, und sein rechtes Auge — erlöschen wirds ganz* (Hengst.: *ganz blind werden*); der Alex.: Ὦ οἱ ποιμαίνοντες τὰ μάταια, καταλελοιπότες

(Alex. M. B. Cyr. *καὶ* (der Cod. Alex. fügt *οἱ* hinzu) *καταλελοιπότες*, Compl. *καὶ ἐγκαταλελοιπότες*) *τὰ πρόβατα, μάχαιρα ἐπὶ τοὺς βραχίονας αὐτοῦ, καὶ ἐπὶ τὸν ὀφθαλμὸν, τὸν δεξιὸν* (Compl. *αὐτοῦ τὸν δεξιὸν*) *αὐτοῦ, ὁ βραχίων αὐτοῦ ξηραινόμενος ξηρανθήσηται, καὶ ὁ ὀφθαλμὸς ὁ* (Alex. u. Compl. *αὐτοῦ ὁ*) *δεξιὸς αὐτοῦ ἐκτυφλούμενος ἐκτυφλωθήσεται*; *o qui pascitis vana, qui dereliquistis oves, gladius super brachium eius, et super oculum eius dextrum : brachium eius arescens arefiet, et oculus dexter eius excaecatus excaecabitur;* der Syr. : ܘܝ ܥܠ ܪܥܝܐ ܕܫܒܩ ܠܗ ܥܡܐ ܕܠܐ ܐܬܝ ܠܗ ܐܠܐ ܣܝܦܐ ܥܠ ܕܪܥܗ ܘܥܠ ܥܝܢ ܝܡܝܢܗ ܕܝܒܫ ܢܝܒܫ ܕܪܥܗ ܘܥܝܢ ܝܡܝܢܗ ܕܚܫܘܟ ܢܚܫܘܟ *O thörichter Hirt, ich habe die Heerde deinem Arm und deinem rechten Auge überlassen (anvertraut); dein rechter Arm wird verdorren und dein rechtes Auge blind werden*; der Chald. : וַי עַל פַּרְנָסָא טְפָשָׁא דְּאִתְפַּקֵּיד לֵיהּ עַמָּא לְפַרְנָסָא הֵי הוּא דָּמֵי לְטַבָּחָא הֵי סַכִּינֵיהּ בִּידֵיהּ וְעֵינֵיהּ עַל שְׁמִינָתָא לְמִכַּס דְּרָעֵיהּ מֵיבֵשׁ תִּיבַשׁ וְעֵינֵיהּ דַּימְיָא מְכַדָּא תֶּחְכֵּי : *Wehe dem unweisen Herrscher, der dem Volk empfohlen worden, um es zu regieren; der ist ähnlich dem Fleischer, der das Schwert in seiner Hand hat und dessen Auge auf das Fette schaut, um es zu tödten. Sein Arm wird vor Dürre vertrocknen und sein rechtes Auge durch Verdunkelung verdunkelt werden;* Hieron.: *O pastor, ed idolum derelinquens gregem : gladius super brachium eius, et super oculum dextrum eius : brachium eius ariditate siccabitur, et oculus dexter eius tenebrescens obscurabitur.*

Der Prophet ruft hier den thörichten schlechten Hirten ein Wehe zu, die die Heerde verlassen und ihre Macht (Amt) und ihr Aufseheramt zu deren Verderben gebrauchen, sie gleichsam mit dem Schwerte tödten. Diese Hirten, welche der Heerde den Untergang bereiten, sollen ihre Macht und ihr Aufseheramt verlieren und selbst zu Grunde gehen. Der rechte Arm wird als das Organ der Stärke und das rechte Auge als Organ der Einsicht und Klug-

heit genannt (25). Diejenigen Organe, welche ein guter Hirt bei der Leitung der Heerde besonders nöthig hat und am meisten zur Sorge für dieselben und ihren Schutz gebraucht, mifsbrauchen die schlechten Hirten zu deren Verderben. Dafs die Volksoberen zur Zeit des Krieges der Römer gegen die Juden durch ihre schlechten Handlungen und Rathschläge dem Volke Untergang und Zerstreuung in alle Welt bereitet haben, bestätigt die Geschichte. Nach dieser Erklärung erfolgt die Strafdrohung erst mit den Worten : „verdorren wird der rechte Arm“ u. s. w. und es gehört das Vorhergehende zur Schilderung des Verbrechens. In diesem Sinne erklären diese Worte auch der Chaldäer, Rosenmüller, Jarchi. Nach Hengst., de Wette u. A. soll aber die Strafdrohung schon mit חֶרֶב עַל־זְרוֹעוֹ beginnen und sollen die einzelnen Strafen hier nur zur Individualisirung des Begriffs der Strafe dienen und das Verdorren der Hand und das Stumpfwerden der Augen die Gröfse der Strafe und somit auch die Gröfse des Verbrechens anschaulich machen. Dieses habe der Prophet um so eher thun können, da der Hirt nicht ein Individuum, sondern ein Collectivum sei. Gegen den Beginn der Strafdrohung mit חֶרֶב עַל ... spricht aber, dafs die Strafe durch das Schwert nicht zu beiden Organen pafst und als Strafe des Armes das Verdorren und als die des Auges das Stumpfwerden bezeichnet wird. Diese Schwierigkeit findet bei unserer Erklärung nicht statt. Zur Entfernung der Schwierigkeit giebt Jahn dem חֶרֶב die Bedeutung *ariditas*, mit Berufung auf 5 Mos. 28, 22; allein an dieser Stelle hat jenes diese Bedeutung nicht. Hengst. sucht seine Erklärung, nach welcher mit חֶרֶב die

(25) Aehnlich Ewald : „O, ruft die göttliche Stimme aus, o mein schlechter Hirte, an dessen Arme und rechtem Auge d. i. an dessen rechter Seite statt des Stabes oder Hirtengeräthes (V. 15), eben weil er der schlechte Hirt, ein Schwert gezückt hervorragt, der nur mordet und nicht weidet.“

Strafdrohung beginnt, durch zwei vermeintliche Parallelstellen zu beweisen. Die erste, Jerem. 50, 35—38 heifst: „*Schwert* über die Chaldäer, spricht Jehova, und über die Bewohner von Babel, und über ihre Fürsten, und über ihre Weisen. — Dürre über ihre Wasser, dafs sie austrocknen“. — Die zweite bei unserem Propheten, Kap. 13, 7: „Schwert erwecke dich über meinen Hirten“. Wir müssen gestehen, dafs wir nicht einsehen, wie diese Strafdrohungen, worin vom Schwerte und Austrocknen die Rede ist, zum Beweise dienen können, dafs an unserer Stelle, die in einem anderen Zusammenhange steht, die Strafdrohung mit חֶרֶב beginnt. An jenen Stellen ist von rechtem Arm und rechtem Auge gar nicht die Rede. Viele Ausleger halten das י in רֹעִי wie in עוֹבִי für ein Jod compag., wie Jerem. 22, 23 יֹשַׁבְתִּי, מְקֻנַּנְתִּי und נֶחְנַתְּי. Allein bei רֹעִי ist es unnöthig, das Jod für ein י compag., welches in den ältesten Schriften häufig, in den spätesten selten ist, zu halten. Man kann gut: „mein Hirte“ übersetzen und die Anrede direct an denselben gerichtet annehmen. — Bei Schriftstellern der mittleren Zeit kommt dasselbe nur seltener, wie Ps. 110, 4; Jes. 1, 21, vor; vgl. Ewald S. 376. Hengst. ist der Meinung, dafs das Jod in אֱוִלִי V. 15 auch als paragogicum gefafst werden könne; indem dann sich hier eine Spur des entschieden späteren Gebrauchs finden würde, das Jod, ursprünglich äufserliche Bezeichnung des Stat. construct., auch aufserhalb desselben als blofse Paragoge anzuhängen. Allein man kann mit Gesenius (Thes. ling. hebr. s. v.), Fürst, Ewald u. A. dieſs wie נָכְרִי *fremd* von נֵכֶר = נֵכָר *die Fremde* als Adjectivendung nehmen; wogegen nach Hengstb. aber sprechen soll, dafs das אֱוִלִי als Adjectivum von אֱוִיל, wie *Thor* und *thöricht* sonst nicht vorkommen und dafs der doppelte (?) Gebrauch des Jod parag. in unserem Verse geneigt machen müsse, es auch dort anzunehmen. Vgl. V. 15. — Da der Alex. רֹעִי im Plural wiedergiebt, so scheint er רֹעִים statt רֹעִי gelesen zu haben. Möglich ist es jedoch, dafs er רֹעֶה

gelesen, dasselbe collectiv gefafst und an mehrere schlechte Hirten d. i. Volksoberen gedacht hat. Die Lesart רֹעֶה drücken auch der Syr. und Hieron. aus. Hieron., der הָאֱלִיל durch *et idolum* wiedergiebt, scheint וְאֱלִיל gelesen zu haben. אֱלִיל bezeichnet wahrscheinlich *nichtig* (Jer. 14, 14; 1 Chron. 16, 26; Ps. 96, 5) und als Subst. das *Nichtige*, daher *Nichtigkeit*, und hat sich, da אַל *nichts, nicht* bezeichnet und kein Zeitwort אָלַל in der Bedeutung : *nichtig sein* in Gebrauch ist, aus אַל herausgebildet. Fafst man in רֹעִי das י paragogisch, so würde רֹעִי נֶאֱלִיל *Hirte der Nichtigkeit, nichtiger Hirt* zu übersetzen sein. Fürst meint, da kein Zeitwort אָלַל gebräuchlich ist, dafs אֱלִיל *Götzenbild, Götze* aus אֵל *Gott* gebildet sei und kleines *Götzenbildchen* bezeichne. Die Präposition עַל fafst man am besten in der Bedeutung : *an*, wie in עַל־צַוְּארָיו *an seinem Halse* (1 Mos. 45, 14), עַל־פֶּתַח *an der Thüre* (Job 31, 10), und עַל־יַד *an der Hand*, עַל־יְמִינוֹ *zu seiner Rechten* (Zach. 3, 1).

Sach. 12, 1 bis 13, 6.

Nachdem der Prophet im Vorhergehenden verkündigt hat, dafs die schlechten Oberen in dem Bundesvolke Zwietracht hervorrufen und dasselbe dem Verderben entgegenführen würden, eröffnet er Kap. 12, 1 bis 13, 6 eine frohe Aussicht in eine glückliche Zukunft. Es tritt mit Kap. 12, 1 bis 13, 6 eine ganz andere Scene vor das geistige Auge des Propheten. Er sieht das Bundesvolk im Kampfe mit allen Völkern der Erde ; es ist zwar durch sich selbst nur schwach, aber stark durch Jehova, durch dessen Schutz und Beistand es den Sieg über jene davonträgt, V. 1—9. Jehova, gegen den das Volk früher widerspenstig war, will seinen Starrsinn durch seine Gnade brechen und ihm einen Geist der Reue und Bufse geben, dafs es mit bitterem Schmerz den grofsen Frevel beklagt, den es durch die Ermordung des Messias begangen hat (V. 10—14). Eine reiche Gnadenquelle wird ihm dann

fliefsen und es werden ihm seine Sünden erlassen werden (Kap. 14, 1) und der Vergebung wird ein aufrichtiges Streben nach seiner Heilswirkung und Heiligung folgen und alles Sündhafte und ihm Mifsfällige entfernt werden (V. 2—6).

Diese Weissagung, welche nach Umbreit ein Schutz Jerusalems gegen die Heiden und die Bekehrung des Volks verheifst, gehört zu denjenigen Stellen der Propheten, worüber in mehreren Punkten die Ausleger verschiedener Ansicht sind. Die Verschiedenheit findet nicht blofs statt in Bezug auf die Zeit der Erfüllung und des Subjects, sondern auch in Bezug auf den Verfasser und die Zeit der Abfassung. Mehrere neuere Ausleger, wie Ewald, Hitzig, Em. Fr. Jul. v. Ortenberg (in der angeführten Schrift) u. A. sprechen unsere Weissagung dem Sacharja ab und schreiben sie einem unbekannten Verfasser zu, welcher nach Ewald und v. Ortenberg zur Zeit als die Chaldäer gegen Jerusalem heranzogen und ein nicht geringer Theil der Landbewohner Judas gegen die Hauptstadt Jerusalem feindlich gesinnt war (26), nach Hitzig aber zur Zeit des Manasses gelebt hat. Ewald

---

(26) Ewald schreibt nämlich einleitend zu dieser Stelle : „Wir haben hier zwei (Sach. 12, 1 bis 13, 6; K. 14) nacheinander geschriebene Stücke eines Propheten, von dem sonst nichts erhalten ist und dessen Zeitalter, Stellung und Vaterland wir blofs aus seinen eigenen Worten errathen können. So viel erhellt nun sofort, dafs jedes seiner Worte sich rein auf Jerusalem und Juda bezieht, und dafs daher der Name Israel in der Inschrift 12, 1 als zu einer Zeit, wo das nördliche Reich längst zerstört war, geschrieben, nur das allein übriggebliebene südliche Reich bezeichnen kann. Ferner aber ist einleuchtend (?), dafs diese zwei Stücke erst etwa 15 Jahre nach Habakuk, kurze Zeit vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben wurden. Zwar werden hier die Chaldäer nirgends ausdrücklich genannt, aber die ungeheure Gefahr einer Eroberung Jerusalems, wovon diese überhaupt in spätere Zeiten fallenden Stücke reden, sowie der hier beschriebene Aufstand auch aller anderen umliegenden Völker gegen die Stadt führt in die letzten Zeiten, wo unter dem Schutze der Chaldäer alle die alten Feindschaften der Nachbarn wieder ihr Haupt erhoben (2 Kön. 24, 2 ff.), wie auch aus

findet die Erfüllung in der Belagerung und Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer, womit sich viele Juden

---

anderen gleichzeitigen Propheten einleuchtend genug ist. Doch, das merkwürdigste ist dabei dies, dafs die Chaldäer damals die Bewohner der Landschaft Juda gegen die Hauptstadt Jerusalem die Waffen zu ergreifen zwangen (12, 2 bis 7; 14. 14), und da dieses und die anderen Verhältnisse der Landschaft Juda im Gegensatze zu Jerusalem zwar vorzugsweise berührt werden, so dürften wir mit Recht annehmen, dafs der Prophet nicht wie zu jener Zeit Jeremja in Jerusalem, sondern wie in früheren Zeiten Micha auf dem Lande lebte. Ja, wir haben alle Ursache in dieser ganz eigenthümlichen Lage einen Hauptgrund des Inhalts und der Fassung dieser Weissagungen zu suchen. Denn das Eigenthümlichste dieses Propheten ist die ungemein hohe und feste Hoffnung auf Errettung Jerusalems und Juda's, ungeachtet aller sichtbaren gröfsten Gefahren und Bedrohungen; zu einer Zeit wo Jeremja in den Mauern der Hauptstadt schon an jeder Möglichkeit eines glücklichen Widerstandes gegen die Chaldäer verzweifelt und zur Ruhe ermahnt, schaut dieser Prophet noch mit schwellendem Muthe und mit göttlicher Zuversicht allen diesen Gefahren ins Auge, hält an den ähnlichen Verheifsungen älterer Propheten wie Jes. 29 ungebeugten Geistes fest und ahnet, dafs gerade von dem Augenblicke an, wo die blinde Wuth der Zerstörer anf das Heiligthum losfahren würde, eine wunderbare Macht sie zertrümmern werde und dafs dieses der Anfang des messianischen Heils von aufsen und von innen sein werde. Die glühende Hoffnung, dieses heftige Ringen des Geistes gegen das bevorstehende traurige Schicksal ist doch zuletzt nur der Gegendruck gegen die unnatürliche Lage, in welche die Grausamkeit der Chaldäer Juda gegen Jerusalem versetzte: den Gedanken, dafs Juda selbst Jerusalem und den Tempel zu vernichten helfen soll, unvermögend zu ertragen, mag der Prophet lieber ahnen, dafs eine höhere unwiderstehliche Macht Juda in dem Falle vielmehr gegen seine Zwinger treiben, und dafs diese Wendung der Anfang des Heiles zunächst für Juda, dann für Jerusalem, endlich für alle die alten seligen Hoffnungen auf messianische Zeiten werden werde (12. 6. 7). Die messianischen Hoffnungen aber sind bei diesem Propheten, was am Ende die Hauptsache ist, eben so erhaben und eben so rein, als bei anderen echten Propheten; und obgleich das Prophetenwesen damals im Ganzen schon gänzlich entartet war (13, 2—6), so schliefst sich dieser Prophet den reinen Gedanken nach doch noch würdig an die Reihe der älteren gröfseren Propheten. — Das erste Stück Kap. 12, 1 bis 13, 6, giebt in seiner ersten Hälfte 12, 1—9 die Ahnung über jene wunderbare Wendung vollständig, bis sich in der zweiten 12, 10 bis 13, 6 die erhebende Schilderung der dann

auf dem Lande verbunden hätten, Hitzig in der Eroberung Judäas und der Belagerung Jerusalems durch die Assyrer unter *Sancherib*, dessen Heer in der Nähe Jerusalems den Untergang fand. — Nach Hitzig ist der *Durchbohrte* 12, V. 10 wahrscheinlich der Prophet Jesaia, nach Ewald ein frommer Judäer, welcher mit mehreren Anderen den Martyrertod durch die Chaldäer fand. Was nun die Gründe betrifft, wodurch Ewald, Hitzig u. A. zu erweisen suchen, dafs der Verfasser von Kap. 12, 1 bis 14, 6 nicht Sacharja, sondern ein früherer Prophet sei, so müssen wir, mit Bezug auf das bereits oben Gesagte, gestehen, dafs dieselben uns nicht überzeugt haben.

Gegen die Annahme derjenigen Ausleger, welche mit Grotius, Sanchez (Sanctius), Calmet, Ackermann, Bade u. A., eine Beziehung auf die makkabäischen Zeiten annehmen, und welche mit Jahn unter dem Durchbohrten Judas den Makkabäer verstehen, sprechen mehrere Gründe. Von nicht geringem Gewichte ist schon das Verhältnifs von Kap. 12, 1 bis 13, 6 zum vorhergehenden Kapitel. Denn hier wird die Wiederannahme des Volkes Gottes im Gegensatze zu der Verwerfung desselben im vorigen Kapitel geschildert, welche in die Zeit nach der Ankunft Christi gehört; weshalb die Wiederannahme nicht in die Zeit vor der Erscheinung Christi gesetzt werden darf. Eine Bestätigung enthält die Vergleichung von Kap. 12, 10, wo das angekündigte bufsfertige und gläubige Schauen auf den Messias uns über die makkabäische Zeit hinaus in die messianische führt, auf die auch die in Kap. 13 angegebenen Merkmale, die Sündenvergebung und das allgemeine Streben nach Heiligung, für sich genommen, nur passen, und welcher Zeit

---

möglichen besseren Zeit daran schliefst; jede dieser Hälften zerfällt in zwei gleiche Strophen. Auch das Stück Kap. 14 zerfällt in vier gleiche Strophen desselben Umfangs, wie die hier vorliegenden".

auch die Parallelstellen jene nur zuschreiben. Hierzu kommt, dafs in der früheren sich auf die makkabäischen Zeiten beziehenden Weissagung Kap. 9, 13 ein einzelnes Volk, die Griechen, als dem Bundesvolke feindlich genannt wird, dagegen Kap. 12, 1 bis 13, 6 als seine Feinde alle Völker der Erde erscheinen. Da nun die Vergangenheit nichts der Art darbietet, welches als eine Erfüllung betrachtet werden kann, so liegt hierin ein sicherer Beweis, dafs wir die Erfüllung in der Zukunft suchen müssen, und dafs unsere Weissagung denjenigen früherer Propheten analog ist, welche, wie Joel Kap. 4 und Ezech. Kap. 38 und 39, sich ebenfalls auf den grofsen Kampf gegen das Reich Gottes und auf den Sieg des Herrn über seine Feinde beziehen. Eine Beziehung auf die makkabäischen Zeiten kann nur in so weit angenommen werden, als die Hauptbegebenheiten des A. B. Typen für die des N. B. sind; wovon wir bei Sacharja selbst Kap. 6, 9 ff. ein merkwürdiges Beispiel haben, indem hier die in Babylon zurückgebliebenen Exulanten, welche zum Bau des neuen Tempels beisteuern, als Typus der fernwohnenden Heidenvölker dargestellt werden, welche in der messianischen Zeit den Aufbau des Reiches Gottes befördern sollen, sowie auch im zweiten Theile des Jesaia, wo die Rückkehr aus dem Exile so durchgängig als Typus der zukünftigen Rückkehr der Heidenvölker aus der Gefangenschaft der Sünde und des Irrthums betrachtet wird, dafs es oft schwer ist, zu unterscheiden, was sich auf das Vorbild, und was sich auf das Nachbild bezieht. Man kann daher die Befreiung des Bundesvolkes von seinen Feinden durch die Makkabäer als Typus der zukünftigen grofsen Befreiung ansehen. Wie wir die zukünftige Erfüllung öfters nicht genau angeben können, wenn die Weissagung unter Bildern gegeben wird, so ist dieses auch hier der Fall. Um den vollen Sinn einer Weissagung zukünftiger Begebenheiten bestimmt angeben zu können, ist daher die Vergleichung mit der Erfüllung erforderlich.

Unter den verschiedenen Ansichten über das geschilderte Subject unserer Weissagung ist die fast allgemein verbreitete in der früheren Zeit, dafs Sacharja hier die christliche Kirche schildere. Nach dem heil. Hieron. war diese Ansicht die bei den Christen allgemein verbreitete im Gegensatze zu der jüdischen. Er schreibt: „Alii Judaeorum putant, iam haec ex parte completa a Zerobabel usque ad Cn. Pompejum, qui primus Romanorum Judaeam cepit et templum, quam historiam scribit Josephus. Alii vero, quando Hierusalem fuerit instaurata in fine mundi esse complenda, quod sibi cum ἠλειμμένῳ suo, quem supra stultum pastorem legimus, mirabilis gens Judaea promittit. — Alii autem, h. e. nos, qui Christi censemur nomine, in ecclesia usque ad finem mundi quotodie expleri et explendo memoramus". In diesem Sinne fassen unsere Weissagung auch Cyrillus, Marck u. v. A. Vergleichen wir unsere Weissagung mit anderen prophetischen Aussprüchen, worin dem Bundesvolke eine zukünftige Bekehrung zu Christus, dem grofsen Nachkommen Davids, verheifsen wird, so können wir mit Grund annehmen, dafs Sacharja die noch bevorstehende allgemeine Bekehrung und den Eintritt in die christliche Kirche, deren erste Mitglieder dem Bundesvolke angehörten, vor Augen hatte. Nach unserer Weissagung wie nach anderen soll dereinst durch göttliche Gnade das Bundesvolk von dem über dasselbe verhängten Gerichte befreit und in das Reich Gottes aufgenommen werden und gleichsam den Mittelpunkt bilden. Mit dieser Erklärung unserer Weissagung stimmen auch Vitringa, observatt. s. l. II, c. 9, p. 172, Michaelis, Dathe, Allioli, Loch-Reischl, Schegg u. A. im Wesentlichen überein. Dafs nicht blofs im A. T., sondern auch im N. T. dem Volke Israel eine dereinstige Bekehrung zu Christo verheifsen wird, darüber läfst namentlich der Brief Pauli an die Römer und der Ausspruch Christi selbst Matth. 23, 39: λέγω γὰρ ὑμῖν· οὐ μή με ἴδητε ἀπάρτι, ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος

ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου keinen Zweifel. Einen Hauptbeweis enthält Kap. 12, 10 ff. Denn nach dieser Stelle sind diejenigen, welche nun den kräftigen Beistand Jehovas erfahren, dieselben, welche ihn früher getödtet haben; der früheren *Nationalschuld*, wie sie Kap. 11 mit der darauf folgenden Strafe dargestellt worden, wird hier die *Nationaltrauer* über dieselbe entgegengesetzt. Weder Kap. 11 noch Kap. 12, 1 ff. ist von einzelnen Israeliten, sondern vom ganzen Volke die Rede; weshalb hier auch nicht diejenigen gemeint sein können, die nach der Kreuzigung Jesu zur Einsicht kamen und ihn als den verheifsenen Messias gläubig annahmen. Auch ist es unzulässig, hier eine Unterscheidung von einem geistigen Israel im Gegensatze des leiblichen zu denken, weil die Propheten die Unterscheidung nicht machen. Die Ansicht derjenigen Ausleger, welche mit Corn. a Lapide Kap. 12, 1—9 auf die makkabäischen Zeiten und Kap. 12, 10 bis 13, 6 auf die messianischen Zeiten beziehen, hat ebenfalls manche Gründe gegen sich und ist keiner consequenten Durchführung fähig.

V. 1 : מַשָּׂא דְּבַר־יְהוָה עַל־יִשְׂרָאֵל נְאֻם־יְהוָה נֹטֵה שָׁמַיִם וְיֹסֵד אֶרֶץ וְיֹצֵר רוּחַ־אָדָם בְּקִרְבּוֹ : *Die Last des Wortes Jehovas über Israel. Es spricht Jehova, der die Himmel ausspannte und die Erde gründete und den Geist des Menschen in seinem Inneren bildete.*

Was zuerst die Ueberschrift betrifft, so finden wir darüber bei den Auslegern und Uebersetzern eine verschiedene Erklärung. Der Hauptgrund der Verschiedenheit liegt in dem Worte מַשָּׂא, welches der Alex. *λῆμμα*, *assumptio*, der Syr. ܡܫܐ *visio*, der Arab. وحى *revelatio*, der Chald. מַטָּל *Last*, Hieron. : *onus*, Hengstb. : *Last*, Rück. : *Ladung*, viele spätere Gelehrte, wie Coccejus : *prolatio*, Ew. : *Ausspruch*, Umbr. : *Erhebung*, de Wett. : *Weissagung* wiedergeben. Wenn man die Stellen, worin מַשָּׂא im A. T. vorkommt, sorgsam erwägt, so unterliegt

es keinem Zweifel, dafs dasselbe stets *Last* und in den Weissagungen eine solche bezeichnet, welche Strafe und Züchtigung ankündigt. Corn. a Lapide : „onus est onerosa, tristis et funesta prophetia, ut dixi Jesaiae cap. 13, 1“. Vgl. die ausführliche Erörterung in unserem Commentar zum Malachi zu V. 1, wo wir gezeigt haben, dafs מַשָּׂא in den Ueberschriften bei den Propheten, wie Sach. 9, 1, nur von Strafe und Unheil verkündigenden Weissagungen und zwar so vorkommt, dafs das im Status constructus damit stehende, oder durch die Präpositionen בְּ oder עַל damit verbundene Nomen proprium das Object der drohenden Weissagung, oder die angedrohten Strafgerichte bezeichnet. Bei einem so gewissen Sprachgebrauche darf man an dieser einzigen Stelle nicht denselben verlassen und עַל, welches V. 2 zweimal zur Bezeichnung lastenden Unglückes dient, in der Bedeutung *de* nehmen. Für die Bedeutung *Last*, d. i. drohende Weissagung, spricht auch *Israel*, welches weder eine Bezeichnung des Bundesvolkes, noch, wie Corn. a Lapide meint, eine Bezeichnung von zwei Stämmen, nämlich den Juden, sein kann. Denn in der ganzen folgenden Weissagung ist nur von Jerusalem und Juda die Rede, welcher Umstand sich nur aus der Verschiedenheit Israels und des Bundesvolkes erklären läfst. Dafs hier nicht die zehn Stämme gemeint sein können, bedarf kaum der Erwähnung, da sie zur Zeit dieses Ausspruchs schon lange aufser Palästina im Exile lebten. Es erkennen dieses auch Corn. a Lapide, Ewald u. A. an. Die Erklärung von Marck : „Last des Wortes Jehovas an oder für Israel“, so wie es scheint, die von Rückert, welcher übersetzt : „Ladung des Wortes des Herrn an Israel“, beseitigt von diesen Schwierigkeiten nur die, welche die Bedeutung des Wortes מַשָּׂא betrifft, unterliegt aber neuen Zweifeln, insofern die Trennung des עַל von מַשָּׂא unstatthaft ist und die Erklärung : „Weissagung Jehovas an Israel, welche auf seinen Feinden lastet“, sicher eine gezwungene und unnatürliche ist. Man

mufs daher wie in der ganz analogen Ueberschrift Kap. 9, 1 und in der wörtlich gleichen Mal. 3, 1 annehmen, dafs Israel hier das Object der drohenden Weissagung ist; weshalb denn Israel nicht eine Bezeichnung des Bundesvolkes sein kann, da für dieses die Weissagung nicht drohend, sondern verheifsend ist. Israel kann daher nur die Feinde des Reiches Gottes sein, deren Niederlage in der Weissagung selbst angekündigt wird. Dieses ist auch die Erklärung von Ribera, Hengstenb. und Allioli. Der erste bemerkt: „Israel significare puto Judaeos (?), inimicos ecclesiae, et ceteros eius persecutores". Dafs der Prophet die Feinde des Gottesreiches Israel nennen konnte, wird einleuchtend, wenn man 1) auf das Verhältnifs des Reiches Juda zum Reiche Israel Rücksicht nimmt. Da das Zehnstämmereich fast stets in feindlichen Verhältnissen zu dem Reiche Juda stand und selbst blutige Kriege mit dem Reiche Juda führte und dem Götzendienste ergeben war, so ist einleuchtend, dafs der Prophet die künftigen Feinde des Reiches Gottes Israel nennen und das feindliche Zehnstämmereich als einen Typus des zukünftigen Verhältnisses des Reiches Gottes zu seinen Feinden gebrauchen konnte. Israel hatte sich namentlich durch seinen Bilder- und Götzendienst des Abfalles von Jehova, dem einen wahren Gotte, schuldig gemacht und hatte dabei fast stets die Absicht, das Reich Juda, dessen Regenten nach göttlicher Bestimmung David und seine Nachkommen waren, und worin sich das Nationalheiligthum, der Tempel, befand (vgl. Ps. 78, 10. 11. 67. 68), zu stürzen. Israels Untergang und Wegführung waren die gerechten Strafen seines Abfalles von Jehova und seiner Feindschaft gegen dessen Reich, vgl. 2 Kön. 17; Jes. 7, 7; 8, 6; 9, 7 ff. Dafs Sacharja diese Beziehung vor Augen hatte, erhellt auch aus der auf einen Gegensatz führenden, in der Weisgung durchgängig stattfindenden Bezeichnung des Bundesvolkes durch Juda und Jerusalem, während der Prophet sonst nicht selten Juda und Israel oder Ephraim neben

einander nennt (27). Der Prophet scheint hier Juda und Jerusalem zu unterscheiden, weil er auf den geringeren und angeseheneren Theil des Bundesvolkes Rücksicht nahm, wie V. 8, wo das Haus Davids und die übrigen Bewohner unterschieden werden. Den Typus zu diesem Verhältnisse gab dem Propheten das Verhältnifs der bürgerlichen und religiösen Hauptstadt Jerusalem zu dem übrigen Juda, das zu ihm mit staunender Bewunderung emporsah, vgl. Ps. 122, in der Vergangenheit und Gegenwart. — 2) Für unsere Auffassung spricht auch die Etymologie des Namens, indem יִשְׂרָאֵל *Gotteskämpfer*, den, der mit Gott gekämpft hat, oder noch kämpft, bezeichnet, vgl. 1 Mos. 32, 29 und Hos. 12, 4, wo mit Anspielung auf die beiden Namen Jakob und Israel es heifst: בַּבֶּטֶן עָקַב אֶת־אָחִיו וּבְאוֹנוֹ שָׂרָה אֶת־אֱלֹהִים *Im Mutterleibe faſste (Jakob) seinen Bruder bei der Ferse, — und durch seine Kraft kämpfte er mit Gott.* — Der Prophet bezeichnet hier Gott als den Ausbreiter des Himmels und als den Gründer und Schöpfer des Menschengeistes, um ihn als den Allmächtigen zu bezeichnen, der seine Verheifsungen auch bei den mifslichsten irdischen Verhältnissen ausführen kann. Diese Bezeichnungen Gottes kommen bei älteren Propheten, namentlich im zweiten Theile des Jesaia oft vor, um dadurch jeden Zweifel an die Verwirklichung des Verheifsenen zu beseitigen. In der oft mifslichen Lage des Volkes, wo keine menschliche Kraft und Hülfe mehr hinreicht, um aus derselben herauszukommen, konnte namentlich bei den Schwachen leicht Zweifel über den Eintritt einer besseren

---

(27) Wenn Dereser unter Israel die vom Christenthume abgefallenen Völker versteht, die, wenn auch Christen dem Namen nach, in den letzten Zeiten gegen die kleine Heerde der Auserwählten kämpfen, so halten wir diese Beschränkung für unzulässig, da unsere Weissagung nur überhaupt einen Sieg des Reiches Gottes über die Feinde, die nicht gerade die letzten zu sein brauchen, verkündigt.

Zukunft entstehen. Ueber die dem Namen Gottes beigefügten Prädicate bemerkt daher Theodoret richtig: *Οὐκ ἐγώ, φησὶν ὁ προφήτης, ταῦτα πρὸς ὑμᾶς διεξέρχομαι, ἀλλ' ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς ποιητὴς καὶ δημιουργός· ὁ ἔτι νῦν ἐν ταῖς νηδύσι τὰ σώματα διαπλάττων, καὶ ψυχὰς σὺν αὐτοῖς δημιουργεῖσθαι κελεύων, οὗτος δι' ἐμοῦ φθέγγεται.* Das hier indirect Gesagte drückt der Prophet direct aus Kap. 8, 6 mit den Worten: „Wenn es wunderbar sein wird in den Augen des Restes dieses Volkes in jenen Tagen, wird es deshalb auch in meinen Augen wunderbar sein, spricht Jehova Zebaoth". Der Prophet gebraucht hier die Participia נֹטֶה und יֹסֵד, die gewöhnlich das Präsens bezeichnen, um dadurch die Schöpfung als eine stets mit Gott in der engsten Verbindung stehende und gleichsam beständig fortdauernde zu bezeichnen. Würde Gott die Schöpfung sich selbst überlassen und sie nicht durch seine Macht beständig erhalten, so würde sie in Trümmer zerfallen. Gott als Erhalter ist gleichsam ein beständiger Schöpfer. — Auch das letzte Prädicat bezieht sich nicht auf die einmalige Erschaffung des Menschengeistes, sondern auf Gottes beständig schaffende und erhaltende Wirksamkeit und den beständigen Einfluſs auf denselben, vgl. 4 Mos. 16, 22; 27, 16, wo Gott der Schöpfer der Geister aller Menschen, und der Gott der Geister alles Fleisches genannt wird. Jes. 42, 5 werden jene drei Prädicate ebenfalls mit einander verbunden. Der Prophet gebraucht בְּקִרְבּוֹ *in seiner Mitte*, weil der Körper als Gebäude betrachtet wird.

V. 2: הִנֵּה אָנֹכִי שָׂם אֶת־יְרוּשָׁלַ͏ִם סַף־רַעַל לְכָל־הָעַמִּים סָבִיב וְגַם עַל־יְהוּדָה יִהְיֶה בַּמָּצוֹר עַל־יְרוּשָׁלָ͏ִם: *Siehe! ich mache Jerusalem zu einer Taumelschale für alle die Völker ringsum; und auch über Juda wird es sein bei der Belagerung wider Jerusalem* (28).

---

(28) de Wette: „Sieh'! ich mache Jerusalem zum Taumelkelche

Die Ausleger sind darüber verschiedener Ansicht, ob dieser Vers schon eine Heilsverkündigung enthalte, oder ob dieselbe erst bei V. 3 beginne. Diejenigen, welche mit V. 3 erst die Heilsverkündigung beginnen lassen und V. 2 noch als unheilverkündend ansehen, übersetzen: „Siehe! ich mache Jerusalem zur Schwelle der Erschütterung — und auch über Juda wird es sein bei der Belagerung gegen Jerusalem". Die Ausleger, welche wenigstens die erste Hälfte des Verses als heilverkündigend fassen, sucht Hengstb. 1. Ausg. durch folgende Gründe zu bestreiten. 1) „Dafs das סַף die Bedeutung *Becher* habe, ist unerweislich, ja unwahrscheinlich, da sie mit seiner gewöhnlichen Bedeutung *Schwelle* gar nicht zusammenhängt. Man gründet diese Annahme besonders auf Ex. 12, 22, allein schon Gousset, lex. s. v., hat gründlich nachgewiesen, dafs das סַף dort nicht *Becken*, sondern *Schwelle* bedeutet. Die übrigen Stellen 2 Sam. 17, 28; 1 Kön. 7, 50; 2 Kön. 12, 14 und Jerem. 52, 19, zeigen blofs im Allgemeinen, dafs es gewisse Geräthe gab, welche den figürlichen Namen der *Schwellen*, סַפּוֹת, סִפּוֹת, oder סִפִּים führten. Auf *Becher* führt aber weder dieser Name selbst, der doch irgend eine Aehnlichkeit mit Schwellen voraussetzt, noch die Zusammenstellung in den beiden Stellen der Bücher der Könige mit Messern, bei Jeremias mit Zangen, auf das Gegentheil vielmehr die Abtrennung von den dort ebenfalls genannten Becken und Schalen. — 2) Dadurch, dafs הַרְעָלָה *Taumel* bedeutet, wird man wohl noch nicht berechtigt, dem רָעַל dieselbe Bedeutung beizulegen. Näher liegt nach der Bedeutung des Verbums im Hebräischen, Arabischen und Syrischen die Bedeutung *Erschütterung*. — 3) Den Hauptgrund liefert aber die zweite Hälfte des Verses. Kann

---

allen Völkern ringsum — und wider Juda werden sie sein, belagernd Jerusalem". And.: „Auch für Juda wird er (Jahve) sein ein Schutz für Jerusalem". And.: „Und Juda wird gezwungen werden, in der Belagerung gegen Jerusalem zu dienen".

diese nur mit der höchsten Willkür anders, als drohend aufgefafst werden, so mufs die erste nothwendig nicht, wie nach dieser Erklärung verheifsend, sondern drohend sein, um so mehr, da die *Drohung* gegen Juda mit dem vorhergehenden, Jerusalem betreffenden Ausspruche durch וְגַם verbunden wird. Der ganze Vers mufs sich, wie in Kap. 14, mit der Schilderung der Noth des Bundesvolkes beschäftigen, und daran erst die Schilderung der Errettung geknüpft werden. Wir folgen daher ohne Bedenken der Uebersetzung der LXX, welche das סַף־רַעַל durch : *ὡς πρόθυρα σαλευόμενα* wiedergeben, und halten unbedingt für richtig, was Theodoret zur Erklärung dieser Worte bemerkt : *εὐάλωτον, φησὶ, καὶ εὐκαταγώνιστον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι ἀποκαταστήσω τήνδε τὴν πόλιν, καὶ ἐοικυῖαν δείξω προθύροις σαλευομένοις, καὶ καταφέρεσθαι μέλλουσιν, ὥστε τοὺς πολεμίους τῆς ἐμῆς προνοίας γεγυμνωμένην ὁρῶντας ἐπελθεῖν καὶ πολιορκῆσαι καὶ τὰ φυόμενα ἐντεῦθεν ἐπαγαγεῖν κακά.* Zum Grunde liegt die Vergleichung Jerusalems mit einem Gebäude, welches ganz wankt, sobald seine Schwelle erschüttert wird. So erzittern bei Jes. 6, 4 *die Grundvesten der Schwellen* (אַמּוֹת הַסִּפִּים); bei Amos 9, 1 wird die gänzliche Erschütterung der Theokratie durch die Erschütterung der Schwellen des Tempels bezeichnet". Allein die von Hengstb. angeführten Gründe sind ohne Beweiskraft.

Was zuerst סַף betrifft, so läfst die Stelle Ex. 12, 22 nicht daran zweifeln, dafs dasselbe nicht *Schwelle* (wie der Alex. und Hier. annehmen), sondern *Becken* oder *Schale* bedeute, worin das Blut des Opfers aufgefangen wurde. Dafs man dieses Blut auf dem Boden an der Thüre nicht hat auslaufen lassen, darüber wird man keinen Zweifel haben dürfen. Als ein Geräth kommt סַף auch 2 Sam. 17, 28 vor, wo es mit Töpfen in Verbindung steht, 1 Kön. 7, 50, wo von goldenen Geräthen des Heiligthums, den Schüsseln, Messern, Rauchpfannen und Zangen, 2 Kön. 12, 14, wo von silbernen Becken und Schalen die Rede ist (Jer.

52, 19). — Wenn Hengstb. bemerkt, dafs סַף *Schwelle* wegen irgend einer Aehnlichkeit auch figürlich von gewissen Geräthen wie *Becher* gebraucht worden sei, so giebt er zu, dafs סַף auch *Becher* oder *Schale* bedeuten könne. Der Grund, warum סַף von *Schalen*, *Bechern*, *Becken* und *Schwellen* gebraucht wird, liegt wohl darin, dafs es eigentlich das *Fassende*, *Aufnehmende*, *Enthaltende*, daher *Becken*, *Schale*, *Aufnahmeraum*, *Eingangsraum* zwischen den Pforten bedeutet, wo die *Wächter* שֹׁמְרִים sich befanden (2 Kön. 12, 10; 22, 4; 25, 18; Jer. 35, 4), von כָּפַף *enthalten (in sich)*, *in sich aufnehmen*, von einem Gefäfse und vom *Eingangsraum*, der die Einkehrenden aufnimmt, sinnverwandt mit יָכַל *zusammenfassen*, *-halten*, *aufnehmen (in sich)*, *in sich enthalten* (daher מִיכָל *Behälter*, הֵיכָל *Gebäude*, das in sich eine Anzahl Bewohner fafst, daher *Palast*, *Tempel*, *Stiftshütte*), daher *vermögen*, *können*. — Das nur hier vorkommende רַעַל (von רָעַל *zittern*, *beben*, *wanken*, *taumeln*, s. v. a. רָעַר, Syr. Peal dass. in Aph. *erschüttern*), bezeichnet richtig *Taumel*, *titubatio*, *vacillatio*, *tremor*, wie תַּרְעֵלָה, daher סַף־רַעַל *Taumelbecher* oder *Schale des Taumels*, worin ein Getränk, dessen Genufs taumeln und fallen macht. Der Chald. giebt סַף־רַעַל wieder durch מָן מְלֵי מַרְוֵי *vas plenum ebrietate*. Parallel ist כּוֹס הַתַּרְעֵלָה *Taumelbecher* (Jes. 51, 17. 22), יֵין הַתַּרְעֵלָה *Taumelwein* (Ps. 60, 5). — Wenn Jerusalem hier ein Taumelbecher genannt wird, wie sonst das göttliche Strafgericht, so geschieht dieses, weil Jerusalem, die gläubige Gemeinde, die Kirche, sich des göttlichen Schutzes erfreut und ihre Feinde besiegt. Im zweiten Versgliede will der Prophet sagen, dafs die Feinde nicht blofs die Bewohner Jerusalems, sondern auch die übrigen Bewohner Judas feindlich behandeln, aber sich dadurch den Untergang bereiten werden. Da Jerusalem und Juda das ganze Volk bezeichnen, so können wir darunter die ganze gläubige Gemeinde verstehen, welche alle ihre Feinde besiegt und ihnen den Untergang bereitet. Sehr verbreitet ist die Meinung, dafs hier unter Juda die

aufser Jerusalem Wohnenden, die entweder freiwillig oder nach dem Chaldäer (29), Hieron. (30), Grotius (31), Hitzig (32) gezwungen an der Belagerung Jerusalems durch die Heiden Theil nehmen, bezeichnet werden. Allein diese Auffassung kann nicht die richtige sein, weil von einer Belagerung oder Befeindung Jerusalems durch Juda nirgends die Rede ist, ja im Folgenden vielmehr Juda als Verbündeter Jerusalems erscheint. Versteht man aber unter Jerusalem und Juda das gesammte bekehrte Volk, welches alle seine Feinde, namentlich die Heiden besiegt, so haben wir schon V. 2 eine Heilsverkündigung. Denn wenn Jerusalem für die Feinde, die V. 1 Israel genannt werden, ein Taumelbecher ist, welcher den daraus Trinkenden zum Falle bringt, so enthält V. 2 eine Drohung für die Feinde des Volkes Gottes, für dieses aber eine Heilsverkündigung, indem es die Ausführung der Absicht der Feinde gegen seinen Bestand und sein Glück vereitelt,

---

(29) „Atque etiam illos domus Judae adducent populi per manum violentorum in obsidionem adversus Hierusalem".

(30) „Sed et Judas, obsessa Hierusalem, est captus a gentibus, et, in illorum transiens societatem, cogetur obsidere metropolin suam".

(31) „Rem miram dicit, fore ut etiam ex Judaeis sint, qui se in Hieros. hostiliter gerant, quod factum nunquam autem fuerat".

(32) „Aber auch für Juda (?) ist V. 2 Jerusalem ein solches Taumelbecken; denn auch Juda wird wider dasselbe kämpfen (14, 14 ?), wie es scheint, in den Reihen der Heiden, und von ihnen gezwungen; V. 6 nämlich kehren die Judäer ihre Waffen gegen die Heiden; V. 7 haben sie mit Jerusalem das gleiche Bedürfnifs des göttlichen Schutzes; und V. 4 trennt Jahve ihre Sache von der der Heiden. Es handelt sich also nicht von einem gleichzeitigen Bürgerkriege des Landes gegen die Hauptstadt; und es liegt nicht etwa die Idee zu Grunde, dafs an jenem Tage vorerst alles Böse, z. B. auch etwaiger Neid und Eifersucht des Landes gegen die Stadt, zur Zeitigung und Entfaltung kommen müsse; sondern es war dem Verfasser wahrscheinlich, dafs das zum Widerstande unfähige offene Land mit den Heiden zum Scheine gemeinsame Sachen machen und dergestalt eben der Verwüstung entgehen werde".

ja deren Macht überwindet und vernichtet. Der zweite Theil des Verses würde sagen, daſs die Feinde es nicht bloſs auf die Bewohner Jerusalems, sondern auch auf die des Landes abgesehen hätten; aber ihr Vorhaben gegen beide nicht zur Ausführung bringen würden. Daſs Juda d. i. die gläubige Gemeinde den Sieg über alle feindlichen Völker der Erde im Kampfe davon tragen werde, verkündigen die folgenden Verse. — Michaelis, dem Rosenmüller folgt, bemerkt zur Rechtfertigung, daſs Juda gezwungen an der Belagerung Theil nehmen werde: „Sed et super Judam erit (h. e. etiam Judae incumbet, s. etiam Juda tenebitur vel cogetur esse) in obsidione etc.“, und Kimchi, dem auch Andere beistimmen: „Sed et super Judam erit (calix vertiginis), cum cogetur venire in obsidionem contra Hierusalem“. Beiden Erklärungen steht aber entgegen, daſs von einer Theilnahme Judas an der Belagerung Jerusalems sich im Folgenden nicht die geringste Spur findet, ja vielmehr Juda, wie bemerkt wurde, als der Verbündete Jerusalems, und zwar als derjenige erscheint, durch dessen unter Jehovas Beistande erfochtenen Sieg Jerusalem gerettet werden soll. Es bemerkt Burk daher richtig: „non agitur tantum de urbe regia expugnanda, sed de tota gente Judai exstirpanda“. Von den Zeiten der Makkabäer kann nicht die Rede sein, weil damals der gröſsere Theil des Volkes, sowohl die Bewohner Jerusalems, als die des Landes, für die Erhaltung der wahren Religion kämpfte, und der abtrünnige Theil, welcher sich an die Syrer angeschlossen hatte, nicht Juda genannt werden kann und dem Juda im Folgenden Heil verkündigt wird. Es konnte daher wegen der Heilsverkündigung von einer göttlichen Strafe für die gezwungene Theilnahme an der Belagerung, welche Kimchi hier findet, nicht die Rede sein. Der Erklärung von Michaelis steht entgegen der Parallelismus von Juda und Jerusalem, weil dieser nicht gestattet, das עַל bei dem einen anders zu fassen, als bei dem anderen. — Da Israel

die Feinde des Reiches Gottes und zwar hauptsächlich die Heiden bezeichnet, so könnten als solche auch die Judäer bezeichnet werden, und hiernach würde dann der Prophet sagen, dafs auch über die Judäer, welche das Reich Gottes bekämpfen, ein göttliches Strafgericht (מַשָּׂא) kommen werde. Unsere Stelle, in diesem Sinne gefafst, würde dann in der Feindschaft des Heidenthums und des Judenthums ihre Erfüllung haben. Diese Erklärung ziehen wir ohne Bedenken den übrigen vor.

בְּהוֹת עַל ist nach Hitzig kurzer Ausdruck für מָצוֹר, vgl. z. B. 1 Sam. 15, 23. 26. — Der Chald. giebt die Worte : וְגַם־עַל־וגו׳ וְאַף דְּבֵית יְהוּדָה יֵיחוֹנוּן עַמְמַיָּא wieder : בְּיַד אֲנָסִין בְּצִירָא לִירוּשְׁלֵם *und auch die Männer* (eig. : *die vom*) *vom Hause Juda werden die Völker gewaltsam bei der Belagerung hinzuführen.*

V. 3 : וְהָיָה בַיּוֹם־הַהוּא אָשִׂים אֶת־יְרוּשָׁלַם אֶבֶן מַעֲמָסָה לְכָל־ הָעַמִּים כָּל־עֹמְסֶיהָ שָׂרוֹט יִשָּׂרֵטוּ וְנֶאֶסְפוּ עָלֶיהָ כֹּל־גּוֹיֵי הָאָרֶץ : *Und geschehen wirds an jenem Tage, da werde ich Jerusalem machen zu einem Laststein* (Ew. : *Hebestein*) *für alle die Völker; alle die ihn haben, werden sich ritzen* Hengstb. : *quetschen*), *doch versammeln sich gegen es alle Völker der Erde.*

Der Sinn dieser Worte ist offenbar dieser : Allen Feinden, welche Jerusalem, d. i. die gläubige und Gott treue Gemeinde, zu überwältigen suchen werden, werden nicht allein die Absicht nicht erreichen, sondern sich selbst einen grofsen Schaden zufügen. Allen Völkern der Erde wird ihre Befeindung des Reiches Gottes nur Verderben bringen. Hieron. giebt schon gut den Sinn mit den Worten an : „Ponam Hierusalem cunctis gentibus quasi gravissimum lapidem sublevandum; levabunt quidem eum et pro virium varietate vastabunt (nicht richtig, weil Jerusalem nur schwer bedrängt, aber nicht als eingenommen erscheint, vgl. besonders V. 5, anders wie Kap. 14, wo die Hülfe erst nach der Einnahme kommt), sed necesse est,

ut, dum levatur, in ipso nixu et elevatione ponderis gravissimus lapis scissuram aliquam vel rasuram in levantium corporibus derelinquat".

Dieses Bild vom schweren Steine, dessen Erhebung die Kräfte übersteigt, und der denjenigen, der ihn zu heben sucht, verwundet, ist so deutlich, daſs man nicht nöthig hat, hier eine Beziehung auf die von Hieron. berichtete Sitte, durch Aufhebung schwerer Steine die Leibeskräfte zu üben, anzunehmen (33). Damit die Errettung um so wunderbarer erscheine und die Gläubigen bei den Anfeindungen und den groſsen Gefahren nicht muthlos werden, thut der Prophet noch einmal der Versammlung aller Völker der Erde Erwähnung. — מַעֲמָסָה *Last, Schwere*, eigentlich das, was gehoben, aufgehoben wird, verbunden mit אֶבֶן *Laststein*, d. h. schwer zu hebender Stein. עָמַס bezeichnet *heben, tragen*, daher עֲמוּסָה Jes. 46, 1 *Last.* — Der Alex., welcher אֶבֶן מַעֲמָסָה *λίθον καταπατούμενον* wiedergiebt, scheint מִרְמָס oder מִרְמָסָה das, was mit Füſsen zertreten, niedergetreten wird, gelesen oder den Sinn ausgedrückt zu haben. — Da der Alexand. כָּל־עֹמְסֶיהָ *πᾶς ὁ καταπατῶν αὐτὴν* wiedergiebt und רָמַס *mit Füſsen treten, zertreten* und עָמַס *zertreten, zerstampfen* (Mal. 3, 21) bedeutet, so scheint er רֹמְסֶיהָ oder vielleicht

---

(33) „Mos est", schreibt Hieron., „in urbibus Palaestinae, et usque hodie per omnem Judaeam vetus consuetudo servatur, ut in viculis, oppidis, et castellis rotundi ponantur lapides gravissimi ponderis, ad quos iuvenes exercere se soleant, et eos pro varietate virium sublevare, alii usque ad genua, alii usque ad umbiculum, alii ad humeros et caput, nonnullis super verticem, rectis iunctisque manibus, magnitudinem virium demonstrantes, pondus extollant. In arce Atheniensium iuxta simulacrum Minervae vidi sphaeram aeneam gravissimi ponderis, quam ego pro imbecillitate corpusculi movere vix potui. Quum autem quaererem, quidnam sibi vellet, responsus est ab urbis illius cultoribus, athletarum in illa massa fortitudinem comprobari, nec prius ad agonem quemdam descendere, quam ex levatione ponderis sciatur, quis cui debeat comparari".

עִסְּיָרָה gelesen und ע mit ר oder מ mit ס verwechselt zu haben. Auch der Syrer, vielleicht dem Alexandriner folgend, hat ܚܕܐ ܕܓܠܐ *lapidem conculcationis* und ܟܠ ܕܪܟܣܝ ܘܟܠ ܕܪܟܣܝ *et omnes conculcantes.* — שָׂרַט (שׂרט, שׁרט) *sich Einschnitte, Risse in den Körper machen, einritzen* (3 Mos. 21, 5), in Niph. *sich einritzen, sich zerreifsen, sich verwunden,* davon שֶׂרֶט (3 Mos. 19, 28) und שְׂרָטָה (21, 5) *Einschnitt.* — Da כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ nur von den die ganze Erde bewohnenden Heidenvölkern gebraucht wird, so erscheint die durch göttliche Hülfe unterstützte Macht Judas als eine alle Feinde besiegende. Diese Macht und dieser Sieg wird sonst nur dem messianischen Reiche verheifsen.

V. 4: בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם־יְהוָה אַכֶּה כָל־סוּס בַּתִּמָּהוֹן וְרֹכְבוֹ בְּשִׁגָּעוֹן וְעַל־בֵּית יְהוּדָה אֶפְקַח אֶת־עֵינַי וְכָל סוּס הָעַמִּים אַכֶּה בַּעִוָּרוֹן: *An jenem Tage, ist der Ausspruch Jehovas, werde ich schlagen jedes Rofs mit Scheu* (Ew.: *Betäubung*) *und seinen Reiter mit Verwirrung* (Hengstb.: *Tollheit*), *aber auf das Haus Juda will ich meine Augen aufthun und jedes Rofs der Völker mit Blindheit schlagen.*

Zu jener Zeit, will der Prophet sagen, wenn der Feind mit grofser Heeresmacht, dessen Hauptkraft in der Reiterei besteht (10, 5), gegen Juda heranzieht, um dasselbe zu besiegen und sich zu unterwerfen, werde Jehova die Kriegsrosse scheu machen und die Reiter in Verwirrung bringen, so dafs ihr verderbliches Vorhaben völlig vereitelt wird, dagegen aber Juda in seinen besonderen Schutz nehmen und ihm seine Hülfe zuwenden. Das Schlagen der Reiter mit Verwirrung veranschaulicht das Beispiel 2 Kön. 6, 18, wo Jehova auf das Gebet des Propheten Elisa die Feinde so verblendet, dafs sie, statt ihn zu greifen, in ihr eigenes Verderben rennen, vgl. 2 Makk. 10, 29—31; 5 Mos. 28, 32. Das Oeffnen der Augen ist oft Bezeichnung der göttlichen Fürsorge und Hülfe, dagegen das Verschliefsen der Augen, sein Volk dem Elende preisgeben. Das Oeffnen der Augen Gottes über das Haus Juda steht hier im

Gegensatze zu dem Schlagen der feindlichen Rosse mit Blindheit. Es ist dieser Gegensatz um so passender, da derjenige, über welchen Gott seine Augen öffnet, nun auch selbst hell sieht, während er früher in Finsterniſs tappte, vgl. Jes. 59, 10; Ps. 33, 8; Jer. 29, 12; 40, 4. Der zu Grunde liegende Gedanke, welchen der Prophet ausdrücken will, ist offenbar die Verkündigung des göttlichen Schutzes und des Sieges der Gemeinde Gottes über alle ihre Feinde. Deren Kräfte und Listen sollen vereitelt werden. Die geistigen Siege, welche die Kirche über ihre Gegner davon trägt, werden dargestellt unter Bildern, die von körperlichen entnommen sind, vgl. V. 9. Unter *Haus Juda*, was sonst häufig das Reich Juda genannt wird, haben wir hier dasjenige Bundesvolk zu verstehen, welches nach dem Exile den Namen Juden erhielt. Da, wie wir oben gezeigt haben, *Israel* (V. 1) eine typische Bezeichnung der Feinde des Volkes Gottes ist, wie früher das abtrünnige Reich Israel, so kann man annehmen, daſs der Prophet hier den Gegensatz des Hauses oder Reiches Juda zu Israel vor Augen hatte.

תִּמָּהוֹן (von תָּמַהּ *staunen*, *erschrecken*, *fürchten*), bezeichnet eigentl. *Schrecken*, *Furcht* (5 Mos. 28, 29), *Blödsinn*. — שִׁגָּעוֹן (von dem in Kal ungebräuchlichen שָׁגַע, arab. شَجُعَ *kühn* und *rasend sein*, in Pual *wahnsinnig*, *verwirrt*, *rasend sein* [1 Sam. 21, 16; 5 Mos. 28, 34], in Hithp. *rasen* [1 Sam. 21, 15. 16]) hat die Bedeutung: *Verwirrung*, *Raserei*, *Wahnsinn* (5 Mos. 28, 28; 2 Kön. 9, 20). — Die Worte: „über das Haus Juda will ich aufthun meine Augen“, giebt der Chald. erklärend wieder: וְעַל דְּבֵית יְהוּדָה אֲגַלֵּי יַת גְּבוּרָתִי *und über die (Männer) Judas will ich offenbaren meine Macht*, und כָּל־סוּס durch כָּל סוּסָוַת עַמְמַיָּא *alle Rosse der Völker*.

V. 5: וְאָמְרוּ אַלְפֵי יְהוּדָה בְּלִבָּם אַמְצָה לִי יֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַ͏ִם בַּיהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵיהֶם: *Daſs sprechen die Fürsten Judas in ihrem Herzen: eine Stärkung sind mir die Bewohner Jeru-*

salems durch Jehova der Heerschaaren (Hengstb. : *dem Allmächtigen*), *ihrem Gott.*

Die Folge des Schutzes und Sieges über mächtige und zahlreiche Feinde wird sein die willige Anerkennung und das Bekenntnifs der Fürsten und Führer Judas, dafs sie den Sieg über die Feinde mit Hinblick auf die von Gott besonders beschützten Bewohner Jerusalems erhalten haben. In dem früher Jerusalem zu Theil gewordenen göttlichen Schutze, wie z. B. zur Zeit des Königs Hiskia, als 185,000 Assyrer in der Nähe Jerusalems ihren Tod fanden (2 Kön. 19, 35; 2 Chron. 32, 21—23; Jes. 37, 36), lag eine Stärkung des Glaubens, dafs auch den Landbewohnern oder dem übrigen Juda durch Gott Sieg über die Feinde werde zu Theil werden. Licht erhält dieser Vers durch V. 6 und 7. In diesen beiden Versen wird es hervorgehoben, dafs Gott den schwächsten und den feindlichen Anfällen am meisten ausgesetzten Theil des Bundesvolkes, welcher durch die Bewohner der Provinz, im Gegensatze der Bewohner der Hauptstadt, bezeichnet wird, zuerst erretten und ihnen den glänzenden Sieg über die gemeinsamen Feinde ertheilen werde, damit der frühere Glanz von Jerusalem nicht durch den neuen Vorzug einen solchen Zuwachs erhalte, dafs Juda dadurch ganz verdunkelt werde. Diese Verkündigung wird nun in unserem Verse durch die Nachricht vorbereitet, dafs Juda dieses Glück und diese Ehre nur von dem Jerusalem schützenden allmächtigen Gott erwarte. Ist Jerusalem und Juda typische Bezeichnung des ganzen gläubigen Bundesvolkes, insbesondere der Kirche Christi, so wird derselben hier Sieg über alle ihre Feinde verheifsen. Es wird hier Jerusalem und Juda wie sonst öfters verbunden, um die Gesammtheit auszudrücken. Schon die erste christliche Gemeinde in Jerusalem, welche die Stadt bei dem Herannahen der Römer verliefs und sich des göttlichen Schutzes zu erfreuen hatte, diente allen Gläubigen zum Troste und zur Stärkung, indem sie aus jenem Schutze erkannten, dafs Gott

seine treuen Verehrer schütze. Da die Verbreitung des Christenthums von Jerusalem ausging und seine ersten Anhänger unter den Juden hatte, und dereinst die ganze Erde ein Palästina, ein gesegnetes Land werden soll, so ist es leicht erklärlich, dafs der Sieg des Christenthums über alle seine Feinde, über Judenthum und Heidenthum dargestellt werden konnte als ein Sieg der Bewohner Jerusalems und Judas. Die Fürsten sind dann die Vorsteher und Leiter der Kirche, welche an dem göttlichen Schutze der Gläubigen eine Stärkung und Ermuthigung hatten. — Auffallend ist es aber beim ersten Blicke, dafs die Fürsten und Anführer des Bundesvolkes hier 9, 7; 12, 6 אֱלוֹפִים genannt werden, da אַלּוּף sonst nur von den Idumäischen Stammfürsten gebraucht wird, vgl. 1 Mos. 36, 15 ff.; 2 Mos. 15, 15; 1 Chron. 1, 51 ff. Die sonstigen Bezeichnungen eines Fürsten sind שַׂר, נָגִיד, קָצִין, נָשִׂיא, נָדִיב, נָסִיךְ, מֹשֵׁל, seltener רָזוֹן, נָזִיר. Der Grund dieses Gebrauchs liegt wohl darin, dafs der Prophet ein entsprechendes Wort aus den älteren schriftlichen Denkmälern, wie sonst öfters, herübernahm und zu seiner Zeit Juda keine Könige aus Davids Geschlechte mehr hatte. Es beweist das אַלּוּף ferner, dafs der Verfasser unserer Weissagung, wie der von Kap. 9, nicht zur Zeit, als Juda noch Könige hatte, gelebt haben kann und der nachexilischen Zeit angehört. Es spricht daher dieses Wort für die Echtheit unserer Weissagung. אַלּוּף (von אָלַף, arab. أَلِفَ *sich verbinden, vereinigen, sich gewöhnen*, Jemanden *anhängen*) entspricht dem Arab. أَلِيفٌ *Stammhaupt, Schaikh*, eigentl. *Genosse, Freund.*

Das Femininum אַמְצָה (von אֹמֶץ von אָמַץ *scharf, stark sein*) bezeichnet wie אֹמֶץ Job 17, 9 *Stärke, Stärkung.* — Hieron. giebt es wieder: *confortentur*, der Syr. ܬܬܚܫܠ *praevaluerunt*, der Chald. אִשְׁתְּכַח *inventa est* (*salus*, פּוּרְקָן), der Alex. εὑρήσομεν, *inveniemus.* Hieron. und der Syr.

scheinen אָמְצוּ statt אַמְצָה gelesen und ו mit ה verwechselt zu haben. Das Femininum אַמְצָה kommt nur hier vor. — Der Alex. hat אָמַץ offenbar mit מָצָא *finden* verwechselt, und wahrscheinlich מָצְאנוּ statt אַמְצָה gelesen. Nach dem Vorgange von Dathe will Gesenius לִי יִשְׁבֵי statt לְיִשְׁבֵי gelesen wissen. Denn er bemerkt: „Tu meo periculo repone cum duobus codd. לִי יִשְׁבֵי, et verte: praesidium est habitatoribus Hierosol. apud Jehovam. Chaldaeus: inventa est salus habitatoribus". Es sollen zwei Codd. das לִי nicht haben; allein der eine Codex ist noch ungewifs, vgl. de Rossi z. d. St. Da aber alle übrigen Handss. das לִי haben, sowie mit Ausnahme des Chaldäers dasselbe ausdrücken, so mufs man bei so wichtigen Auctoritäten לִי als die richtige Lesart betrachten. Da der Chaldäer die Construction nicht verstand und frei übersetzt, so kann derselbe nicht für die Unrichtigkeit des לִי angeführt werden. Da die Emendation auch keinen passenden Sinn giebt, so halten wir sie für unstatthaft. Es mufste den Fürsten Judas daran liegen, dafs Jerusalem dem ganzen Lande Schutz gewähre, da es für sich allein keine Errrettung erwarten konnte. Der Grund, warum hier לִי für לָנוּ gewählt wurde, liegt darin, dafs die Fürsten Judas im Namen des ganzen Volkes reden, sowie Kap. 7, 3 die Gesandten des Bundesvolkes sagen: „soll *ich* weinen, wie *ich* gethan habe. לִי giebt der Alex. ἑαυτοῖς wieder. — Tarnov und Michaelis („fortitudo est mihi et habitatoribus Hierosol. non in nobis, sed in Jehovah") suppliren וְ, allein die Annahme eines Asyndeton ist hier gewaltsam. — Durch die Präposition בְּ vor יְהוָה will der Prophet den Grund und die Quelle der Stärke angeben. Das: „Jehova der Heerschaaren", *κύριος ὁ παντοκράτωρ*, bezeichnet Gott als den Allmächtigen, und das: „*ihr* Gott" den auf das Bundesverhältnifs zu seinem Volke gegründeten Willen, zu helfen. בַּיהוָה giebt der Chald. wieder: בְּמֵימְרָא דַיְיָ *durch das Wort Jehovas.*

V. 6 : בַּיּוֹם הַהוּא אָשִׂים אֶת־אַלְפֵי יְהוּדָה כְּכִיּוֹר אֵשׁ בְּעֵצִים וּכְלַפִּיד אֵשׁ בְּעֹמִיר וְאָכְלוּ עַל־יָמִין וְעַל־שְׂמֹאול אֶת־כָּל־הָעַמִּים סָבִיב וְיָשְׁבָה יְרוּשָׁלַם עוֹד תַּחְתֶּיהָ בִּירוּשָׁלָם : *An jenem Tage werde ich die Fürsten Judas wie zu einem Feuerbecken an Holzsplittern* (Rück. : *Gluthbecken unter Hölzern*) *und wie zu einer Feuerfackel an* (Rück. : *unter*) *Garben machen, dafs sie zur Rechten und Linken alle Völker ringsum verzehren und Jerusalem noch bleibe* (Rück. : *wird wohnen*) *an seiner Stelle in Jerusalem.*

Haben wir hauptsächlich an geistige Siege zu denken, so verkündigt der Prophet hier einen vollständigen Sieg über die Feinde des Reiches Gottes. Diesen Sieg erkämpfen die Vorsteher und Leiter der Kirche unter Gottes Schutze, gestärkt durch die Waffen des Geistes, und durch die Gaben, die sie spenden. Die wahre Religion, welche sie verkündigen, und die Gnaden, welche sie spenden, überwindet auch die mächtigsten und gefährlichsten Feinde; sie vernichten Sünde und Irrthum, wie das Feuer die Holzsplitter und Garben. Diese Siege werden nicht bloſs da gewonnen, wo der Hauptsitz der Kirche ist, sondern an allen Orten, wo deren Vorsteher und Leiter mit den Weltmächten, namentlich mit dem Götzendienst der irdischen Weltweisheit, Sünde und Irrthum, in den Kampf treten. Wie die geistigen Siege der gläubigen Gemeinde, der Kirche, Ps. 2. 72. 110 und an anderen Stellen unter Bildern dargestellt werden, die von Davids Siegen über die Feinde entnommen sind, so kann der Prophet es auch hier thun. Für diese Auffassung spricht auch die durchgängige Sitte des Sacharja, das alttestamentliche als Bild und Typus des neutestamentlichen zu gebrauchen. Der Kern ist dann : der Sieg des Volkes Gottes, der Kirche, deren erste Mitglieder aus dem Bundesvolke waren, über seine Feinde. Die näheren Bezeichnungen gehören dann nur dem Typus in seiner Abgesondertheit an. Da zur Zeit des Sacharja das Bundesvolk keine Könige mehr

hatte, sondern nur Volkshäupter das Volk führten und leiteten, so war es ganz passend, dafs der Prophet Ausdrücke gebraucht, welche den damaligen Verhältnissen angemessen waren. Aehnlich bemerkt Dereser: „die Juden werden (in Vereinigung mit den Auserwählten) über alle widerchristliche Völker siegen, und sie werden wieder zu dem auserwählten Volke gehören". Wenn Dereser nach dem Vorgange von Hengstenb. hinzufügt: „ob dann nach dem Buchstaben die Stadt Jerusalem wieder bewohnt, und der Mittelpunkt der wahren Religion werden werde, das kann nur die Erfüllung dieser Weissagung, die Zukunft lehren", so ist diese Bemerkung im Auge eines Katholiken ganz unwahrscheinlich und gegen die bisherige Geschichte. Der Apostelfürst und seine Nachfolger hatten nicht ihren Sitz zu Jerusalem, sondern zu Rom. Dafs derselbe in Zukunft werde nach Jerusalem verlegt werden, wird Jemand schwerlich bei einer 2000jährigen Dauer wahrscheinlich finden. Unsere Stelle in dem angegebenen Sinne gefafst, enthält für die Kirche eine ganz tröstliche Verheifsung.

Was das letzte Versglied betrifft, so kann dasselbe nicht gegen unsere Auffassung angeführt werden. Ist überhaupt das alte Testament Typus des neuen, so kann dieses ebenfalls Jerusalem sein. Wo in der christlichen Kirche der Hauptsitz ist, da ist nach alttestamentlicher Ausdrucksweise Jerusalem. Wollte der Prophet den Typus vom A. B. entlehnen, so konnte er den Sitz der christlichen Kirche Jerusalem nennen, wie er auf ähnliche Weise die Feinde des Christenthums Edomiter, und die Wegschaffung der Hindernisse des Eintrittes in das messianische Reich eine Austrocknung des arabischen Meerbusens nennt. Das: „an jenen Tagen" ist s. v. a. zu jener Zeit des Kampfes der Leiter und Vorsteher des Gottesreiches mit seinen Feinden. — Auf die Kämpfe und Siege der Makkabäer mit den Feinden der Juden und auf die Unterwerfung der Idumäer und Samariter, von welchen

Calmet, Ackermann u. A. unsere Stelle erklären, kann sie nur so weit bezogen werden, als diese Feinde zugleich ein Typus der Feinde des Messiasreichs waren. Der Prophet gebraucht von Jerusalem יָשַׁב *sitzen, thronen*, weil Jerusalem als Person oder vielmehr als Weib erscheint. Aehnliche Personificationen finden sich öfters; vgl. 13, 20; Jerem. 50, 39. — כִּיּוֹר *Becken* wurde zum Kochen (1 Sam. 2, 14), zum Aufbewahren des Wassers (2 Mos. 30, 18; 3 Mos. 8, 11), hier des Feuers gebraucht. Das Stammwort ist כוּר *durchbohren, durchgraben*, davon das Particip כָּר = כָּאר (Ps. 22, 17), arab. كَارَ *aushöhlen, vertiefen*, in Piel כִּיֵּר *aushöhlen*, ein Gefäfs, einen Becher, daher כִּיּוֹר, כִּיֹּר. — עֵץ, Chald. אָע, Arab. عَصًا *Stock, Stab, Pfahl, Holz*, dann übertragen *Baum*, wird in Plural von vielen *Holzstücken* zum Brennen (3 Mos. 1, 7; 4, 12) und zum Bauen (2 Mos. 25, 10 ff.) gebraucht. — עֲמִיר (von עָמַר *binden, zusammenschnüren*) bezeichnet nicht *foenum, Heu*, wie Hieron. übersetzt, sondern *Garben, Bündel*, wie aus 2, 13; Mich. 4, 12 erhellt. *Heu* wird durch חָשִׁישׁ (Jes. 5, 24; 33, 11) von חָשַׁשׁ, arab. حَشَّ IV *vertrocknen*, daher حَشِيش *trockenes Gras, Heu* bezeichnet. — תַּחְתֶּיהָ *ihr Unteres, unter sich* will sagen, dafs Jerusalem der Sitz des Reiches bleiben werde. Jerusalem als Weib gedacht, wird sitzen bleiben, wo und was es ist. — Als Erläuterung dient Jes. 47, 1, wo das Gegentheil von Babel ausgesagt wird: „steige herab und setze dich auf Staub, du Jungfrau Tochter Babel, setze dich auf die Erde ohne Thron, du Tochter der Chaldäer“. Jerusalem soll auf dem bleiben, was es bisher unter sich gehabt hat. — Nach Hengstb. liegt eine Personification der Städte zu Grunde; so lange sie unbesiegt sind, erscheinen sie als stolze Herrscherinnen, sitzend auf dem Throne.

V. 7 : וְהוֹשִׁיעַ יְהוָה אֶת־אָהֳלֵי יְהוּדָה בָּרִאשֹׁנָה לְמַעַן לֹא־
תִגְדַּל תִּפְאֶרֶת בֵּית־דָּוִיד וְתִפְאֶרֶת יֹשֵׁב יְרוּשָׁלַ͏ִם עַל־יְהוּדָה׃

Und helfen wird Jehova den Zelten Judas zuerst, damit nicht der Ruhm (Ew. : *das Rühmen*, Hengstb. : *die Pracht*) *des Hauses David und der Ruhm der Bewohner Jerusalems grofs werde über Juda* (Ew. : *nicht zu grofs werde für Juda*).

Erschien dem Propheten die aus bekehrten Heiden und Juden bestehende gläubige Gemeinde unter dem Bilde von Juda und Jerusalem, so kann man unter Juda das geistige Juda, die Adoptivsöhne Abrahams, die lange sich selbst überlassenen bekehrten Heiden und unter Jerusalem das Bundesvolk verstehen, welchem auch Errettung und Heil und zwar durch Juda zu Theil werden soll. Dafs dem Bundesvolke dereinst durch die bekehrten Heiden Hülfe und Errettung zu Theil werden soll, verkündigt auch Jesaia. Das Christenthum hatte zwar seine ersten Anhänger unter den Juden, aber diese waren in Beziehung auf die Masse der Heiden, unter welchen das Christenthum sich verbreitete, nur gering, und man kann sagen, dafs die erste Errettung von Sünde und Irrthum hauptsächlich den Heiden zu Theil wurde. Hatten die Heiden, die sich lange in der Verlassenheit gefunden hatten, und daher in ihrer Schwäche den gröfsten Gefahren des Irrthums und der Sünde ausgesetzt waren, sich zuerst der Errettung und des Heils durch Christus zu erfreuen, so konnten die Juden, die sich erst im Grofsen und Ganzen nach der Errettung der Heiden bekehren sollen, nicht auf ihre Vorzüge stolz sein und sich überheben. In der Bekehrung der Heiden lag dann ein thatsächlicher Beweis, dafs nicht angeborene Vorzüge die Juden (das Bundesvolk) die Ursache des Heils, sondern die göttliche Gnade sei, die allen Menschen zu Theil werden soll. Will man aber unter Juda einen Theil des Bundesvolkes verstehen, so kann es nur der niedrige, unbefangene und für die Wahrheit des Christenthums mehr empfängliche Theil sein, welcher wie ein Theil der Bewohner Galiläas, namentlich die Apostel, Fischer des Sees Genesareth, dasselbe annahm und gerettet

wurde, im Gegensatz zu den Angesehenen, wie den Pharisäern und den in ihrer Bildung Höherstehenden, welche an der Niedrigkeit Christi Anstofs nahmen und eingebildete Vorzüge zu haben glaubten. Dafs Jesus hauptsächlich entfernt von der Hauptstadt Jerusalem lehrte und Wunder that und viele Anhänger erhielt, ist bekannt. Dereser findet hier den Sinn : „Gott nimmt die Juden wieder an, damit die Christen, welche vorzüglich aus Heiden stammen, sich nicht rühmen, allein des Heiles gewürdigt worden zu sein". Diese Erklärung ist unzulässig, weil man unter Jerusalem nicht die bekehrten Heiden im Gegensatz zu den Juden verstehen kann. Da Juda vor Jerusalem gerettet werden soll, so konnten sich die Heiden nicht eines Vorzuges rühmen. — Ein Hauptgrund dieser unzulässigen Erklärung liegt in der Auffassung von בָּרִאשֹׁנָה durch *ehedem*, *in der Vorzeit* oder *wie Anfangs*, welche Bedeutung dasselbe nicht hat. בָּרִאשֹׁנָה bezeichnet *zuerst* (4 Mos. 10, 13. 14). Das : „damit nicht u. s. w." bezieht sich auf das *zuerst* und nicht, wie Schegg meint, auf die göttliche Hülfe, die ja Jerusalem ebensowohl wie Juda und zwar durch dieses zu Theil werden sollte.

Die Zelte Judas stehen hier, wie Hengstb. richtig bemerkt, im offenbaren Gegensatz zu der Hauptstadt. Ein ähnlicher Gegensatz, der des Mittelpunktes gegen die Vereinzelung und Zerstreuung, findet überall statt, wo die Zelte Judas oder Jerusalems erwähnt werden, vgl. 2 Sam. 20, 1 : „ein böser Mensch sprach : wir haben keinen Antheil an David; ein jeder zu seinen Zelten Israel"; V. 22 : „und sie zerstreuten sich von der Stadt weg ein jeder zu seinen Zelten"; 1 Kön. 8, 66 : „Salomo entliefs das Volk und sie gingen zu ihren Zelten"; Richt. 20, 8 : „und es erhob sich das ganze Volk wie Ein Mann sprechend : wir wollen nicht gehen ein jeder zu seinem Zelte". Der Grund, warum an diesen Stellen Zelte für Häuser gewählt worden ist, liegt darin, durch das in dem Gegensatze zu dem Mittelpunkte gegebene Streben, das Zerstreute und

Vereinzelte zu verkleinern, wie ja auch bei uns Jemand, der ein anständiges Haus auf dem Lande bewohnt, sagen kann : „ich kehre aus der Hauptstadt in meine Hütte oder aus der Stadt mit seinen Palästen in mein Dorf mit seinen Hütten zurück. Es ist daher unstatthaft, mit Joh. Dav. Michaelis und Winer darin einen Ueberrest aus dem alten Nomadenleben zu finden. An unserer Stelle scheint aber diese Bezeichnung noch eine specielle Nebenbeziehung auf die Schutzlosigkeit Judas zu haben, und also das : „und Jehova hilf", um so stärker hervorzuheben. Parallel ist Ezech. 38, 11 : „und du gedenkest : ich will das Land der Dörfer überfallen, und über die kommen, so still und sicher wohnen, die alle ohne Mauern da sitzen, und haben weder Riegel noch Thore". Der Grund, warum תִּפְאֶרֶת nur vor : „Haus Davids und Bewohner Jerusalems" steht und nicht vor „Juda", liegt darin, dafs dieses ohne Ansehen und Pracht, dagegen jene als ansehnlich und ruhmwürdig erscheinen. Nach Marck : „simplex Judae mentio ostendit, non habuisse alias Judam aliquid decoris, quo se potuisset efferre".

תִּפְאֶרֶת (von dem in Kal ungebräuchlichen פָּאַר *schön sein, glänzen,* daher פְּאֵר *Kopfputz, Kopfschmuck* als Tracht der Priester (2 Mos. 39, 28), des Bräutigams (Jes. 61, 10; Ezech. 24, 17), der Weiber (Jes. 3, 20), bezeichnet *Schmuck, Zierde* (2 Mos. 28, 2. 40; Jes. 3, 18; 52, 1), dann *Ruhm, Ehre, Herrlichkeit* (Richt. 4, 9; Jes. 63, 14; Ps. 78, 61). — Es ist hier von einem Ruhme und einer Herrlichkeit die Rede, deren Besitz leicht zur Ueberhebung über Andere führen kann. Es ist nicht unwahrscheinlich, dafs der Prophet das grofse Ansehen im Auge hat, dessen sich in früherer Zeit Jerusalem mit seinen Vorzügen vor der Provinz rühmte. Nach unserer Stelle sollen aber die Geringgeschätzten und Schwachen die Starken und sich Hochschätzenden erretten, so dafs unter beiden ein inniges Verhältnifs entstehe, und damit nach Hieronymus offenbar werde : „domini esse in utrique victoriam". Wir

bemerken hier noch, dafs die Schreibung דָּוִיד mit י, welche sich in den späteren Schriften des alten Testamentes, nämlich in der Chronik, bei Esra und bei Nehemia und bei unserem Propheten für דָּוִד findet, für die Abfassung nach dem Exile spricht.

V. 8 : בַּיּוֹם הַהוּא יָגֵן יְהוָה בְּעַד יוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַם וְהָיָה הַנִּכְשָׁל בָּהֶם בַּיּוֹם הַהוּא כְּדָוִיד וּבֵית דָּוִיד כֵּאלֹהִים כְּמַלְאַךְ יְהוָה לִפְנֵיהֶם :
An jenem Tage wird Jehova die Bewohner Jerusalems beschirmen, so dafs der Strauchelnde unter ihnen an jenem Tage wie David ist, und das Haus Davids wie Gott (Rück., Ew. : *Götter*), *wie der Engel Jehovas vor ihnen.*

In der messianischen Zeit, will der Prophet sagen, werden durch Gottes Schutz und Beistand die Schwächsten und Verachtetsten, welche sich unter dem Bundesvolke zu Christo bekehrt haben, an (geistiger) Kraft und an Muth David, dem siegreichen Helden, gleichen und das Haus Davids, dessen gröfster Nachkomme der Gottmensch Christus ist, wie Gott, ja wie der Engel Jehovas, der Führer und Gesetzgeber Israels auf Sinai sein. Es wird demnach hier dem Bundesvolke eine glänzende Zukunft verheifsen; das schwache und verachtete Volk soll so geistig gekräftigt und erhoben werden, wie der von Gott geleitete und gestärkte David, welcher alle seine Feinde besiegte. Wir haben also hier die Verheifsung, dafs Jehova die Seinen zu einer in der früheren Theokratie nicht geahnten Herrlichkeit erheben werde. Den Anfang der Erfüllung finden wir schon in den Aposteln, die von Gott gekräftigt und vom göttlichen Geiste erleuchtet durch ihre Heil verkündigende Lehre und ihre Wunderthaten die Welt überwunden und ihre Feinde, selbst die in Sünde und Irrthum lebenden Heiden, besiegten und zu gehorsamen und folgsamen Kindern machten. — Wie David einen Löwen und Bären tödtete, den Goliath überwand (1 Sam. 17, 34—51) und durch Waffengewalt seine Feinde besiegte, so die Apostel und ihre Nachfolger durch Waffen des Geistes

das Heidenthum und Judenthum. Das Haus Davids ist in seinem gröfsten Sprosse, dem Messias, dem Gottmenschen, dem Allmächtigen (Jes. 7, 14; 9, 16), ja dem Engel Jehova, d. i. dem Offenbarer gleich, der Israel aus Aegypten errettete, in der Wüste führte, wunderbar speisete, und ihnen das Gesetz auf Sinai gab. Wir haben hier eine Steigerung in dem מַלְאַךְ יְהוָה. — אֱלֹהִים enthält den allgemeinen Begriff der Gottheit ohne nähere Beziehung zum Bundesvolke, dagegen bezeichnet מַלְאַךְ יְהוָה Gott, als den Offenbarer in seinem Verhältnisse zum Bundesvolke. אֱלֹהִים bezeichnet mehr das Uebermenschliche, Ueberirdische, aber *Engel Jehovas* Gott in seinem innigen Verhältnisse zum Bundesvolke.

Unter Bewohner Jerusalems haben wir nach dem Vorhergehenden die Bekehrten des Bundesvolkes zu verstehen, welche dereinst durch die bekehrten Heiden in das Reich Christi geführt werden. — Nachdem das Bundesvolk eine Zeitlang in Verlassenheit, Noth und Elend sich gefunden hat, soll es nach seiner Bekehrung zu grofser geistiger Macht und hohem Ruhme gelangen. — Der Prophet theilt die Bewohner Jerusalems in zwei Hälften, die Schwachen und Starken. Die letzteren werden durch das Haus Davids bezeichnet. Die ersteren sollen auf die Stufe treten, welche früher der Stärkste unter den letzteren, ihr Ahnherr, der tapfere und siegreiche Held und König David einnahm, die letzteren sollen auf eine in der früheren Theokratie gar nicht vorhandene Stufe steigen. Aehnlich ist Jes. 60, 22 : „der Kleine wird zu Tausenden werden, und der Geringe zu einem starken Volke“. — Das Particip Niphal נִכְשָׁל von כָּשַׁל *wanken*, *schwanken*, *straucheln*, bezeichnet einen *Strauchelnden*, dann überhaupt einen *Schwachen*, *Hinfälligen* (1 Sam. 2, 4).

הַנִּכְשָׁל darf nicht mit Rückert *ein* Strauchelnder, sondern mufs *der* Strauchelnde wegen des Artikels übersetzt werden. Es soll dadurch ein bestimmter Theil der Bewohner Jerusalems bezeichnet werden. Viele Ausleger,

wie Calvin, Michaelis, Marck, Burk, Rosenmüller, haben כֵּאלֹהִים *wie Engel* übersetzt. Allein אֱלֹהִים kommt, wie wir im Commentur zu Ps. 8, 5 gezeigt haben, in keiner Stelle in dieser Bedeutung vor. Man führt zwar als Grund an, dafs sonst der Fortschritt zu dem Folgenden „wie der Engel Jehovas", nicht, wie sich doch erwarten lasse, eine Steigerung sei. Allein dieser Grund ist ohne Beweiskraft. Wir haben bereits oben bemerkt, dafs die Steigerung darin liege, dafs der „Engel Jehovas" auch ein göttliches Wesen oder Gott bezeichne, aber in dem Verhältnisse zu dem Bundesvolke. Der Engel Jehovas, der auch יְהוָה genannt wird, ist für das Bundesvolk von tieferer Bedeutung als der allgemeine Gottesname אֱלֹהִים, indem die Pluralform, wodurch häufig die Abstracta bezeichnet werden (vgl. Ewald, S. 326), den abstracten Begriff der Gottheit ausdrückt. Wo אֱלֹהִים nicht durch den Artikel concret gemacht wird, steht es bisweilen, wo ein Uebermenschliches, Ueberirdisches bezeichnet werden soll, vgl. Ewald, die Composition der Genesis, S. 26 ff. — Ebenso unrichtig haben mehrere Uebersetzer (der Alex.) und Ausleger Ps. 8, 5 אֱלֹהִים die Bedeutung *Engel* gegeben, welche aber schon deshalb nicht pafst, weil die Engel keine Herrschaft über die Natur besitzen, während doch nur von derjenigen Würde die Rede ist, deren der Mensch als Gottes Statthalter und Unterkönig theilhaft geworden; weshalb auch diejenigen im Irrthum sind, welche aus diesem Psalm einen Beweis für die sittliche Würde des Menschen nach dem Falle entnehmen wollen. Der Psalmist will sagen, du hast den Menschen gleichsam zu einer Gottheit gemacht. Wenden wir dieses auf unsere Stelle an, so wird einleuchtend, dafs hier wirklich ein Fortschritt a minori ad maius stattfindet. Es ist daher das : „das Haus Davids wird wie überirdisch sein", weit geringer, als das : „es wird wie der Engel Jehovas sein". Wir können daher Schegg nicht beistimmen, wenn er die Steigerung bestreitet, und in den Worten : „wie der Engel

des Herrn" nach unserer Ausdrucksweise die nähere Bestimmung findet : ich will sagen, wie der Engel Gottes. Man kann daher auch auf diese Weise die vermeintliche Schwierigkeit mit Hengstenb. heben. Angemessener scheint uns aber die von uns gegebene Erklärung. Das Haus Davids gelangte durch seinen gröfsten Nachkommen, den Gottmenschen Christus, den Erretter der Menschheit, zu seiner gröfsten Macht und seinem gröfsten Ruhme.

מַלְאַךְ יְהוָה darf nicht mit Rückert : *ein Engel* oder *Engel Jehovas*, sondern mufs : „der Engel Jehovas" übersetzt werden, weil derselbe sein Offenbarer ist, dem Sacharja stets seine Namen und seine Werke beilegte, vgl. unsere Abhandlung „über den Engel Jehovas" im IV. Bde. unserer Beiträge, S. 357 ff. — Das לִפְנֵיהֶם wird verschieden aufgefafst. Nach dem Vorgang des Syrers übersetzen Mehrere, wie Michaelis, Burk, Rosenmüller : „der vor ihnen war"; Eichhorn : „wie (einst) Jehovahs Engel an der Spitze Israels". Allein diese Erklärung ist gezwungen, dagegen die : „das Haus Davids ist wie der Engel Jehovas vor ihnen" ohne Schwierigkeit ist. Denn nach dieser Auffassung spielt der Prophet auf den Zug Israels durch die Wüste an, wo der Engel Jehovas vor Israel einherzog (2 Mos. 14, 19; 23, 20; 32, 34; 4 Mos. 20, 16). — Dem Ausdrucke nach parallel ist Mich. 2, 13 : „*Ihr König zieht vor ihnen her*, וַיַּעֲבֹר מַלְכָּם לִפְנֵיהֶם, und Jehova an ihrer Spitze". Das כְּ *wie* bezeichnet nicht immer Gleichheit, sondern auch Aehnlichkeit, wie 2 Sam. 14, 17 : „Denn wie der Engel Jehovas, also ist mein Herr der König, zu hören das Gute und das Böse"; V. 20 : „Mein Herr ist weise, wie die Weisheit des Engels Jehovas, zu wissen Alles, was auf Erden ist". Das Haus Davids bildet hier, wie der Gegensatz zu unserem Verse zeigt, und wie auch aus der Vergleichung von V. 12 hervorgeht, nur den Typus für den edelsten seiner Nachkommen (nach Hengstenb. des Bundesvolkes ?), insbesondere für sein höchstes Haupt, den Messias. Auf ähnliche Weise nennt der Pro-

phet die zukünftigen Feinde des Bundesvolkes Aegypten und Assur und bezeichnet seine zukünftige Errettung als einen Durchgang durch das rothe Meer, das Land seines zukünftigen Exils durch Sinear (Babylonien).

V. 9 : וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא אֲבַקֵּשׁ לְהַשְׁמִיד אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם הַבָּאִים עַל־יְרוּשָׁלָ͏ִם : *Und es geschieht an jenem Tage, daſs ich suche alle die Völker zu vertilgen, die gegen Jerusalem kommen.*

Hier giebt Jehova durch den Propheten die Verheiſsung, daſs er seinen treuen Verehrern einen völligen Sieg über alle Heidenvölker, die jene befeinden, verschaffen werde. Diese Worte haben wir nicht so zu verstehen, als wenn die Heiden im Kampfe vernichtet, sondern durch Belehrung und Gnade geistig besiegt und unterworfen werden sollen, so daſs sie keine Feinde mehr sind. Werden die Heiden durch ihre Bekehrung überwunden und geistig besiegt, so sind sie als Feinde vernichtet. Daſs diese Erklärung zulässig sei, beweisen diejenigen Stellen, wie Ps. 2, 110, wo geistige Siege und Unterwerfung dargestellt werden mit Ausdrücken, die von Siegen, errungen durch Waffen und physische Macht, entnommen sind. Die Worte : אֲבַקֵּשׁ לְהַשְׁמִיד sind nicht mit einigen Uebersetzern und Auslegern : „ich werde *aufsuchen*, um zu vertilgen“, sondern : „ich werde suchen, zu vertilgen oder vernichten“ zu übersetzen. Die Parallelstelle Kap. 6. 7 : „Die Rothen *streben* (יְבַקְּשׁוּ) zu durchziehen die ganze Erde, und Jehova sprach : thut es“, zeigt, daſs auch hier das Verbum בָּקַשׁ mit ל von einem Streben nach etwas hin verstanden werden muſs. — Unter Jerusalem, welches die Heiden zu erobern suchen, haben wir uns die gläubige Gemeinde zu denken, welche von den Heiden befeindet wird. Ihr Vorhaben will aber Gott verhindern und sie überwinden lassen. Es ist daher von einer eigentlichen Bedrängung der Stadt Jerusalem durch feindliche Heiden und deren Besuchung durch Waffengewalt gar nicht die Rede. In der Vision konnte aber diese Bedrängung durch die Heiden als eine Bedrän-

gung Jerusalems erscheinen. Die vollkommene Erfüllung dieser Weissagung ist aber noch zu erwarten.

V. 10 : וְשָׁפַכְתִּי עַל־בֵּית דָּוִיד וְעַל יוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַם רוּחַ חֵן וְתַחֲנוּנִים וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֵת אֲשֶׁר־דָּקָרוּ וְסָפְדוּ עָלָיו כְּמִסְפֵּד עַל־הַיָּחִיד וְהָמֵר עָלָיו כְּהָמֵר עַל־הַבְּכוֹר : *Da gieſse ich aus über das Haus Davids und über die Bewohner Jerusalems den Geist der Gnade* (Ew. : *einen Geist von Liebe*) *und des Flehens* (Hengstb. : *Gnadeflehen*, Ew. : *Liebesuchen*), *daſs sie auf mich* (wohl richtiger : *auf den* אֱלֵי אֶת im Stat. constr.) *blicken, welchen sie durchbohrt haben* (Ew. : *daſs sie auf ihn* [אֵלָיו] *blicken, den man durchbohrte*), *und über ihn wehklagen* (Ew. : *trauern*), *wie man über den Einzigen wehklagt, und über ihn trauern, wie man trauert über den Erstgeborenen;* der Alex. : *καὶ ἐκχεῶ ἐπὶ τὸν οἶκον Δαυὶδ, καὶ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλὴμ πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ. καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς μὲ, ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο* (Theodot. : *ἐπιβλέψονται πρὸς μὲ ὃν ἐξεκέντησαν*, Symmachus : *ἔμπροσθεν ἐπεξεκέντησαν*, Aquila : *σὺν ὦ ἐξεκέντησαν*, Cyril. : *εἰς ὃν κατωρχήσαντο*), *καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὸν κοπετὸν, ὡς ἐπ' ἀγαπητῷ, καὶ ὀδυνηθήσονται ὀδύνην, ὡς ἐπὶ τῷ πρωτοτόκῳ*, welche Worte Hieron. wiedergiebt : *Et aspicient ad me, pro eo quod insultaverunt : et plangent super eum planctum, quasi super charissimum : et dolebunt dolore, quasi super primogenito;* der Syrer : ܘܐܫܘܕ ܥܠ ܕܒܝܬ ܕܘܝܕ ܘܥܠ ܥܡܘܪܝܗ ܕܐܘܪܫܠܡ ܪܘܚܐ ܕܪܘܚܦܐ ܘܕܪܚܡܐ ܘܢܚܘܪܘܢ ܠܘܬܝ ܒܡܢ ܕܕܩܪܘ ܘܢܪܩܕܘܢ ܥܠܘܗܝ ܐܝܟ ܕܡܪܩܕܝܢ ܥܠ ܝܚܝܕܐ ܘܢܬܬܒܪܘܢ ܥܠܘܗܝ ܐܝܟ ܕܡܬܬܒܪܝܢ ܥܠ ܒܘܟܪܐ *Und (aber) über das Haus Davids und über die Bewohner Jerusalems werde ich ausgieſsen den Geist der Erbarmung und Gnade und sie werden schauen auf mich, welchen sie durchbohrt* (oder : *in welchen sie gebohrt, gestochen*) *haben und sie werden über ihn wehklagen, wie man wehklagt über den Einzigen; und sie werden (vor Schmerz) gebrochen (tief gebeugt) werden seinetwegen, wie man gebrochen wird über*

den Erstgeborenen; der Chald.: וְאֶשְׁפּוֹךְ עַל דְּבֵית דָּוִד וְעַל יָתְבֵי יְרוּשְׁלֶם רוּחַ חִסְדָּא וְרַחֲמִין וְיִבְעוֹן מִן קֳדָמַי עַל דִּי אִסְתַּלְטוּ וְיִסְפְּדוּן עֲלוֹהִי כְּמָא דְסַפְּדִין עַל יְחִידָא וְיֵמְרוּן עֲלוֹהִי כְּמָא דְמַמְרִין עַל בּוּכְרָא: *Und ich werde ausgießen über das Haus Davids und über die Bewohner Jerusalems den Geist der Huld und Barmherzigkeit; und sie werden flehen vor mir, weil sie umhergetrieben worden sind; und sie wehklagen über ihn, so wie man wehklagt über den Einzigen, und sie trauern über ihn, wie man trauert über den Erstgeborenen;* Hieron.: *Et effundam super domum David, et super habitatores Jerusalem spiritum gratiae et precum: et aspicient ad me, quem confixerunt: et plangent eum planctu quasi super unigenitum et dolebunt super eum, ut doleri solet in morte primogeniti.*

Diese verschieden erklärten Worte haben nach unserer Auffassung den Sinn: Jehova werde das Bundesvolk, welches durch Haus Davids und die Bewohner Jerusalems bezeichnet wird, dereinst begnadigen und sie mit Reue erfüllen, so daſs sie sich zu dem (dem Messias), welchen sie durchbohrt haben, wenden, und über dieses schwere Vergehen tiefen Schmerz empfinden und dasselbe in tiefer Zerknirschung beklagen. Als Hauptursache der Erkenntniſs der Gröſse des Vergehens und der Reue darüber wird die göttliche Gnade bezeichnet. Einen Hauptanstoſs haben die Juden und viele neuere Ausleger daran genommen, daſs nach der receptirten Textespunktation Jehova, der Redende, als derjenige schien bezeichnet zu werden, welchen man durchbohrt hat. Diese Schwierigkeit suchte man dadurch zu heben, daſs man entweder דָּקַר mit Fürst in der Bedeutung *lästern, schmähen, schwer beleidigen*, nahm, oder unter Jehova, den Offenbarer des alten Bundes, dem wegen seiner Theilnahme an dem göttlichen Wesen selbst die erhabensten Namen Gottes beigelegt werden (Hengstenb.) und der in Christo Mensch geworden ist, verstand. Daſs דָּקַר nie jene Bedeutung hat und unsere Auffassung die richtige ist, werden wir unten darthun. Der Grund,

warum der Prophet שָׁפַךְ und nicht יָצַק *gieſsen, ausgieſsen* und נָתַן *geben* gebraucht hat, hat wohl darin seinen Grund, daſs jenes die Fülle des Ausgegossenen bezeichnet. Dieses erkennt auch Hieron. an, wenn er bemerkt: „Verbum effusionis sensum largitatis ostendit“. Nach Hengstenb. ist es beim ersten Blick auffallend, daſs hier wie Kap. 3, 1 nur das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems und nicht Juda genannt werden. Es erkläre sich dies aus dem bei den Aelteren häufig vorkommenden Gebrauche, die Theokratie durch ihren Hauptsitz oder Mittelpunkt Jerusalem oder Zion zu bezeichnen. Diesem Gebrauche habe sich der Prophet hier um so eher anschlieſsen können, da der frühere Gegensatz zwischen Jerusalem und Juda hier nicht mehr stattgefunden habe, da in Bezug auf die Ausgieſsung des Geistes nicht wie in Bezug auf die Errettung, eine Verschiedenheit bestanden habe, die ihn wie dort zu einer Trennung auffordern konnte. Auch im ersten Theile sei mehrmals nur von Jerusalem die Rede, während der Prophet doch die ganze Theokratie vor Augen habe. So z. B. Kap. 3, 2: „der Herr schelte dich, der Jerusalem erwählt“; Kap. 8, 8, während an anderen Stellen, z. B. 1, 12, die Theokratie durch Jerusalem und die Städte Judas bezeichnet werde. Auch wir sind der Meinung, daſs „das Haus Davids“ und „die Bewohner Jerusalems“ das ganze Bundesvolk bezeichnen, glauben aber, daſs der Grund der Nichterwähnung Judas darin liege, daſs V. 7 die Zelte Judas die gläubige Gemeinde aus den Heiden bezeichne, welche als bekehrte Mitglieder des Reiches Gottes zu betrachten sind; vgl. das zu V. 7 Gesagte. Wenn nun in unserem Verse nur von dem Bundesvolke die Rede ist, so müſste Juda unerwähnt bleiben. — Wenn in der messianischen Zeit das Reich Gottes sich über die ganze Erde verbreiten und ein Palästina werden soll, so konnte auch Juda nach dem Exile, als das Bundesvolk mit dem Namen Juden bezeichnet wurde, zur Bezeichnung aller Länder dienen, in welchem der eine wahre Gott erkannt und ver-

ehrt wird. — Der Geist der Gnade ist der Geist, welcher Gnade mit sich führt und wirkt. Der Prophet nennt hier die Gaben und Kräfte, welche Gott den Menschen, namentlich den Reuigen und Bufsfertigen mittheilt, vgl. Jes. 11, 1. Die Folge dieser Gnade soll sein, dafs die Empfänger um Gnade flehen. Es soll also dieses Flehen in dem Stande der Gnade seinen Grund haben. Erhält der Mensch die Kraft zum Guten von Gott, so wird der Gedanke an eigenes Verdienst ausgeschlossen. Burk bemerkt daher richtig : „sic vero Judaei toti sanabuntur ab opinione meriti et consuetudine precularum".

הִבִּיט (von dem in Kal ungebräuchlichen נָבַט *schauen, blicken, ansehen*) bezeichnet den *Blick richten, hinschauen, anschauen,* und steht bisweilen da, wo von einem geistigen oder leiblichen Hinschauen die Rede ist, welches mit Hoffnung und Freude erfüllt. In dieser Bedeutung steht es 4 Mos. 21, 9 von dem Anschauen der ehernen Schlange, wodurch die Israeliten geheilt wurden. In der Bedeutung : *vertrauensvoll blicken* mit אֶל der Person findet sich הִבִּיט Jes. 32, 11; 51, 1 und absol. Job 6, 13. — Klagl. 1, 11 steigert es רָאָה. Von einem vertrauensvollen Anschauen kommt auch θεωρεῖν Joh. 6, 40 vor. — An unserer Stelle steht הִבִּיט im stillschweigenden Gegensatze zu der Verachtung und dem Abscheu, mit dem früher Israel seinen Blick von dem Messias abgewandt hatte, vgl. Jes. 53, 14. Dafs בֵּית דָּוִיד die Nachkommen Davids, wie 1 Sam. 12, 16; 13, 2; 20, 16, wie בֵּית לֵוִי die Nachkommen Levis (2 Mos. 2, 1) bezeichnet und יוֹשֵׁב *Bewohner* collectiv zu fassen ist, bedarf kaum der Erwähnung. — Das nur im Plural vorkommende תַּחֲנוּנִים vom Singular תַּחֲנוּן bezeichnet Ps. 28, 2, 6; 31, 23; 116, 1 *Flehen, Bitten* um Gnade, *Beistand.* In Hithp. kommt חָנַן (eigentl. *sich hinneigen, beugen,* in geistiger Bedeutung : *zugeneigt, günstig, gnädig sein*), in der Bedeutung : *um Erbarmen flehen, bitten* vor (Esth. 4, 9; Job 19, 16; 1 Kön. 8, 33. 47; Hos. 12, 5; Esr. 8, 3).

— Grofse Schwierigkeit hat vielen Auslegern אֵלַי *auf mich*, der Syr. ܠܘܬܝ *zu mir*, Hieron.: *ad me* gemacht, weil nach V. 1 Jehova, der Ewigseiende, Unveränderliche und der allmächtige Weltschöpfer ist. Ist diese durch die alten Versionen verbürgte Lesart richtig, woran auch viele Ausleger, Hengstb., Gerlach, Neumann, nicht zweifeln, so ist offenbar, dafs wir, da im Folgenden von einer Durchbohrung, die bitter beklagt wird, die Rede ist, unter Jehova nicht Gott den unsichtbaren Vater, der über jedes Land erhaben ist, verstehen können. Ist das *Durchbohren* im eigentlichen Sinne zu nehmen, so können wir unter Jehova den Engel Jehovas und den Offenbarer Gottes, den menschgewordenen λόγος verstehen, dem der Prophet wegen seiner Theilnahme an dem göttlichen Wesen selbst die erhabensten Namen Gottes beilegt (2, 14—15), der nach Kap. 11 das Hirtenamt über das Volk übernommen hatte und von ihm mit dem schnödesten Undank belohnt worden war. — Nach Ern. Meier in den Studien und Kritiken, Jahrg. 1842, 3. Hft., S. 1038—1042 hat sich Jehova mit dem Durchbohrten identificirt, der dessen Gesandter und Stellvertreter und in dessen Person er selbst gleichsam getödtet worden sei. Der Prophet soll die Durchbohrung geahnt haben wie das jüdische Volk, Jes. 53. Wenn es auch keinem Zweifel unterliegt, dafs dem Messias göttliche Namen und Eigenschaften beigelegt werden, und dafs Jehova, der Urheber des alten Bundes, der Offenbarer, der λόγος, ist, so hat es doch jedenfalls etwas ganz Auffallendes, Jehova, den Ewigseienden und Unveränderlichen, einen *Durchbohrten* zu nennen. In Weissagungen, worin der Messias als der Leidende bezeichnet wird, führt er nirgends diesen erhebenden Gottesnamen. Wir zweifeln daher nicht daran, dafs nicht אֵלַי *auf mich*, sondern אֵלָיו, welches auch im Stat. construct. (Job 3, 22; 5, 26; 15, 22; 29, 19) für אֶל- vorkommt, zu lesen sei. Das folgende אֵת ist dann nicht als Accusativpartikel, sondern wie

8, 17; Jer. 38, 16; Ezech. 43, 7 (34); 47, 17. 18. 19 als hinweisendes Pronomen *αὐτός, dieser, derselbe* in der stärkeren Bedeutung zu fassen, und אֵלַי אֵת אֲשֶׁר *auf diesen (den), welchen sie durchbohrt haben*, zu übersetzen. In diesem Sinne hat auch Johannes 17, 37 unsere Worte verstanden. Es ist demnach die durch die ältesten und besten Manuscripte bestätigte Schreibung אלי und nicht אליו die richtige, aber jenes ist nicht אֵלַי *zu mir* oder *auf mich*, sondern אֵלֵי zu lesen, und entspricht dem arab. إِلَى. Die Punktation אֲלֵי lag sehr nahe, weil die Punktation אֵלֵי im Stat. constr. sehr selten ist. — Wir haben also das י in אלי hier nicht als ein Compositivum, sondern als ein Constructivum anzusehen. — Dafs אלי nicht אֲלַי, sondern אֵלֵי zu lesen sei, nehmen auch Bleek und der Recensent der Auslegung „der Weissagungen des Sakharjah von Wilh. Neumann, Stuttgart 1860“ an. Die Lesart אֵלָיו *auf ihn*, welche sich in einigen Codd. findet, ist unzulässig, weil das Suffix sich auf ein vorhergehendes Subject beziehen mufs, welches aber nicht vorhergeht.

דָּקַר, welches aufser an unserer Stelle nur noch Kap. 13, 15; 4 Mos. 25, 8; Richt. 9, 54; 1 Sam. 31, 4; 1 Chron. 10, 4; Jes. 13, 15; Jerem. 37, 10; 51, 4; Klagl. 4, 9 vorkommt, hat nur die Bedeutung : *durchbohren, durchstechen, confodere, körperlich verwunden*, und nie die : *lästern, schmähen*, welche Fürst hier und 13, 3 annimmt. — Wenn Jer. 37, 10 es vom Hunger gebraucht, so ist dieses bildlich zu fassen und will sagen, dafs der Hunger tödte, wie das Schwert. — Das Verbum סָפַד, *σφαδάζω*, kommt öfters von *lauten Klagen, Wehklagen* vor (Mich. 1, 8; Jer. 4, 8; 16, 5; 22, 18; 34, 5; 1 Mos. 23, 2; 2 Sam. 11, 26

---

(34) Wo der Prophet schreibt : וְאֶת מְקוֹם כִּסְאִי וְאֶת מְקוֹם כַּפּוֹת רַגְלַי *dieses ist der Ort meines Thrones, und dieses der Ort, wohin ich meine Füfse setze.*

u. a.), daher מִסְפֵּד *Wehklage* (1 Mos. 50, 11; Esr. 4, 3; Mich. 1, 8). Die eigentliche Bedeutung ist aber : *stechend, scharf sein*, trans. *stofsen, schlagen*, z. B. auf die Brust (Jes. 32, 12; Nah. 2, 8). Die Bedeutung : *laut klagen* ist von dem scharfen, durchstechenden und durchdringenden Ton der Klage ausgegangen.

Eine Verschiedenheit der Ansicht findet sich bei den Auslegern auch über das Suffix in עָלָיו, indem viele messianische dasselbe nicht persönlich, sondern sachlich fassen. Dahin gehören Gousset, Schultens, animadverss. phil. z. d. St., Dathe u. A., welche : „sie klagen darüber", nämlich über das Verbrechen der Durchbohrung, erklären. Zur Begründung ihrer Auffassung berufen sie sich zuerst auf den Personenwechsel, אֵלַי *auf mich* und עָלָיו. Allein dieser Umstand ist von keinem Gewichte, weil dieser Uebergang von der ersten zur dritten Person namentlich bei den Propheten sehr häufig ist, vgl. Gesen., Lehrgeb., S. 742. An unserer Stelle war dieser Uebergang um so leichter, weil in dem Vorhergehenden : „welchen sie durchbohrt haben" eine besondere Veranlassung dazu liegt, und eigentlich schon ein Uebergang in die dritte Person stattfindet. Wenn jene ferner bemerken : „quid fideles illi Judaei lugerent עָלָיו, de eo, Messia scl. interfecto, quem tamen vivum cum spe et fiducia dicuntur intueri? (35)", so ist dagegen zu erinnern, dafs die Juden nicht klagen über den Ermordeten, als ob er noch dem Tode unterworfen wäre, sondern in dem reuigen Bewufstsein, dafs er in Folge

---

(35) Eine Antwort auf diese Frage giebt zum Theil der heil. Augustinus, de civit. dei lib. XX, cap. 30 mit den Worten : „sicut diximus Judaeis, vos occidistis Christum, quamvis hoc parentes eorum fecerint, sic et ipsi dolebunt se fecisse quodammodo, quod fecerunt illi, ex quorum stirpe descendunt. Quamvis igitur, iam accepto spiritu gratiae et misericordiae, iam fideles non damnabuntur cum impiis parentibas suis, dolebunt tamen tanquam ipsi fecerint, quod illis factum est. Non igitur dolebunt reatu criminis, sed pietatis affectu".

ihrer Sünden getödtet worden. War auch der Tod heilbringend, so bleibt doch die Ermordung ein schweres Vergehen, welches sie mit tiefem Schmerz erfüllt. Es hatten zwar die Vorfahren der bekehrten Juden die Frevelthat begangen, allein sie erkannten darin eine Nationalschuld, welche jene auf das Volk geladen hatten und die durch eine lange Zeit traurige Folgen hatte. So büfste auch das Bundesvolk zur Zeit der Invasion der Chaldäer die Sünden seiner Vorfahren, womit es in dem engsten Nexus stand. Für die Beziehung des Suffixs in עָלָיו auf die Person, nicht auf die Sache, spricht noch insbesondere der Umstand, dafs das auf das Verbum סָפַד folgende עַל durchgängig die Person, über welche gewehklagt wird, bezeichnet, vgl. Jer. 34, 5; 2 Sam. 11, 26; 1 Kön. 10, 30, dafs im Folgenden durchgängig nur von der Klage über Personen : über den Einzigen, über den Erstgeborenen, über den König Josia, die Rede ist, und V. 12—14 die schmerzliche Trauer des ganzen Volkes und der Einzelnen über einen Todten geschildert wird. Lesen wir aber im Stat. constr. אֶלֵי statt אֵלַי, so macht das Suffix in עָלָיו keine Schwierigkeit.

Das Hiphil הֵמַר (von מָרַר, arab. مَرَّ *bitter sein* von Galle, Wasser, eigentl. *stechend, beifsend sein*, dann *Schmerz, Wehe empfinden, betrübt sein*), bezeichnet *betrüben* (Job 27, 2), *Kummer bereiten* (Ruth 1, 20), *trauern, klagen*. Mehrere, wie Fürst, Gesen. u. A., sind der Meinung, dafs בַּבֶּכִי *im Weinen* wie Jes. 22, 4 אֲמָרֵר בִּבְכִי zu ergänzen sei. Das הָמַר bezieht sich, wie schon der Gebrauch des Infinitivs zeigt, zurück auf das Vorhergehende : *sie wehklagen* und es ist das Weinen um so weniger zulässig, da das Passende der Beziehung auf סָפַד durch Jerem. 6, 26 : מִסְפֵּד תְּמָרוּרִים *bittere Klage* bestätigt wird. Als Beziehung tiefer Trauer kommt das Wehklagen über den Eingeborenen auch vor Am. 8, 6 : „und ich mache es wie die Trauer des Eingeborenen“, Jer. 6, 26 : „Töchter meines

Volkes, lege einen Sack (Trauergewand) an, bestreue dich mit Asche, Klage des Eingeborenen mache dir". Diese Ausdrucksweise zur Bezeichnung der Gröfse der Trauer hatte ihren Typus in Aegypten, vgl. 2 Mos. 11, 6 : „und es wird ein grofses Geschrei im Land, wie es nimmer gewesen und nimmer sein wird". — Wenn es von dem Volke, welches durch die bei dem Tode Christi eingetretene Finsterniſs, durch das Zerreiſsen des Vorhanges im Tempel und das laute Rufen desselben : „Vater! in deine Hände befehle ich meinen Geist", zur Erkenntniſs der übermenschlichen Hoheit desselben gekommen war, Luc. 23, 48 heiſst : *καὶ πάντες οἱ συμπαραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωροῦντες τὰ γενόμενα τύπτοντες ἑαυτῶν τὰ στήθη ὑπέστρεφον*, so können wir dieses als einen schwachen Anfang der Erfüllung, aber zugleich als einen Typus der zukünftigen Trauer und der wahren noch bevorstehenden Reue des ganzen Volkes ansehen, welches dereinst zur Erkenntniſs der Schuld kommt, die es durch die schmähliche Hinrichtung ihres wahren Erretters auf sich geladen hatte. Angeführt wird unser Vers Joh. 19, 37, wo es heiſst : *καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει· ὄψονται, εἰς ὃν ἐξεκέντησαν*. Diese Worte weichen nur darin von den Worten des receptirten Textes ab, daſs wahrscheinlich אֵלַי für die erste Person אֵלָי gelesen wurde. Hätte Johannes אֵלַי gelesen, so läge der Grund darin, daſs bei Sacharja der Messias selbst, dagegen der Evangelist von ihm redet, vgl. Surenhus., *βιβλ. κατ.* p. 382. Da diese Stelle von der Uebersetzung des Alexandriners abweicht, so kann man daraus schlieſsen, daſs Johannes, der hier abweichend von dem Alexandriner, unmittelbar aus dem Hebräischen übersetzt, eine andere Lesart vor Augen gehabt hat. Wer dieses nicht zugiebt, der könnte sich auf einen ähnlichen Fall in dem Citate bei Matth. 27, 9 aus Sach. 11, 13 berufen. Matthäus hätte dann wie Johannes bei der Abweichung offenbar die Absicht, den Ausspruch des Propheten zu verdeutlichen. Johannes hebt aber nur die

Durchbohrung mit der Lanze hervor. Vitringa (Observv. II, 9, p. 172) und Michaelis sind der Meinung, dafs Johannes unsere Stelle auf den ganzen Kreuzestod beziehe, allein sie haben dieselbe nicht genügend begründen können. Nachdem derselbe V. 31—33 erzählt, wie Jesu nicht, gleich den übrigen, die Beine zerbrochen, V. 34 wie ihm die Seite durchstochen worden, führt er dann V. 36 ein alttestamentliches Zeugnifs für das erste und V. 37 für das zweite an. Aus dem Umstande, dafs Johannes unserer Weissagung nur bei der Durchbohrung mit der Lanze Erwähnung thut, folgt aber keineswegs, dafs er sie auf dieselbe beschränkt und nur in ihr erfüllt gefunden habe. Die Durchbohrung mit dem Speere war ebenso wie die ganze Kreuzigung nach Apstgsch. 2, 23, ihrer Ursache nach ein Werk der Juden. Dafs Johannes die Weissagungen nicht immer auf den Gegenstand, auf den er sie zunächst bezieht, hat beschränken wollen, beweiset Kap. 18, 9, wo er bei Berufung auf einen Ausspruch Christi, der zunächst seine liebende Sorge für das geistige Wohl seiner Jünger und ihren glücklichen Erfolg bezeichnete, denselben auf seine Sorge für das leibliche Wohl bezieht, vgl. Matth. 8, 17 mit 1 Petr. 2, 24; Matth. 13, 14 mit Jes. 6, 9. 10; Eph. 4, 8—10 mit Ps. 68. — Man darf daher auch unsere Weissagung nicht auf das Durchbohren mit der Lanze beschränken, und דָּקַר blofs darauf beziehen, wie dieses auch schon Lampe zu Joan. III, p. 634 nachgewiesen hat. Der Prophet hat offenbar das ganze Leiden des Messias im Auge, wodurch dessen Tod herbeigeführt wurde. Durch die Beschränkung unserer Weissagung auf das Durchbohren mit der Lanze würde dieselbe an ihrer Bedeutung sehr verlieren. Dafs nicht die Todesart und das Instrument, sondern der Tod des Messias das Wesentliche in der Weissagung ist, zeigt auch Kap. 13, 7, wo als das Instrument das Schwert genannt wird, während das דָּקַר mehr auf einen Speer hinführt.

Eine absichtliche Anspielung auf unsere Stelle läfst sich auch nicht verkennen Matth. 24, 30 : *καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ*, und Offenb. 1, 7 : *ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς, καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν.* Diese Stellen, welche eine Art Nachbildung unserer Stelle enthalten, bezeichnen aber eine ganz andere Reue, die Reue der Verzweiflung, wie Judas sie hatte, und die da eintritt, wo sie keine segensreiche Wirkung mehr hat. In dieser Anspielung liegt auch eine Andeutung, dafs der Heiland sowohl wie sein Jünger Johannes unsere Stelle auf ihn bezogen haben. Treffend schreibt ad h. l. p. 186 der Professor der Theologie Franc. Lambert in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts : „Sentiat quisque de hoc planctu, quod bonum illi videbitur, ego dico rem magni periculi esse, negare, quod de Israele capiatur. Et quod ad me spectat, sentio firmissime, quod ex omnibus tribubus Israel, reliquiae tandem ad Dominum Jesum Christum convertentur, et agnoscent eum. Videntes autem suam impietatem et coecitatem, in qua tot seculis fuerunt, videntes etiam bonitatem dei, qui tam magna illis facere dignatus est, dum carnem ex eis assumpsit, et quod se abnegantes non exterminarit, sed tandem in misericordiam susceperit, congregaritque eos in ecclesiam suam : tum confundentur super iniquitatibus suis, et prae dolore malorum, quae perpetrarunt, non cum desperatione, sed cum multa fiducia bonitatis dei et Christi plangent. Et tum implebitur hic sermo. Utcunque fuit planctus in Jerusalem Christo, passo, sed eidem non convenit fletus ille per familias Israel hic positus“. Hieron. hat *in morte* vor *primogeniti* zur Verdeutlichung supplirt.

Geschichte der Auslegung

1) *bei den Juden.*

Nachdem wir im Vorhergehenden den Sinn des 10. Verses angegeben haben, wollen wir bei der hohen Wichtigkeit desselben noch eine kurze Geschichte der Auslegung hinzufügen. Dafs diese Stelle in dem Sinne, wonach von einer Durchbohrung Jehovas die Rede ist, bei den Juden und den rationalistischen Erklärern grofsen Anstofs erregen und andere Erklärungsversuche hervorrufen mufste, läfst sich schon im Voraus erwarten. Da nach der receptirten Textesvocalisation des אלי nicht blofs von einem leidenden und sterbenden Messias, wie Jes. 53, sondern von einem leidenden und sterbenden Messias, welcher als יְהוָה erscheint, die Rede ist, und die geheime Einheit des Messias mit Gott ein Geheimnifs war, welches erst nach der Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische vollkommen erkannt werden konnte, so lag es den Juden nahe, den richtigen Sinn vor dem Erscheinen Christi zu verfehlen. Nicht wenig trug auch zum Mifsverständnifs bei, dafs bei den Juden ein sehnliches Verlangen nach einem Messias als siegreicher König, der alle Feinde besiegt und sein Reich über die Erde ausbreitet, entstanden war, welches während der römischen Herrschaft sich noch gesteigert hatte. Diese Gründe des Mifsverständnisses werden noch vermehrt durch die Polemik mit den Christen, welche aus dieser Stelle bewiesen, dafs sie in Jesu von Nazareth ihre Erfüllung erhalten habe. Es mufste sich in Folge der Polemik bei den Juden ein Bestreben entwickeln, dieser Stelle eine andere Deutung zu geben, als ihr von den Christen gegeben wurde. Hierzu kam, dafs die Erkenntnifs des Bedürfnisses einer Erlösung und Versöhnung nur bei wenigen Juden sich fand. Wie wenig man unter diesen Umständen von ihnen eine unbefangene Auslegung erwarten kann, zeigt das Bekenntnifs Abarbanel's, das

Hauptaugenmerk bei der Erklärung dieser Stelle sei, den Anstofs hinwegzuräumen, welchen die Erklärung der Christen von dem Gekreuzigten seinem Volke gebe. Eine Sammlung verschiedener Erklärungen bei den Juden geben Frischmuth in der Dissertat. de Messia confixo, wiederabgedruckt in dem thes. theol. phil. I, p. 1042 sqq., Salemann, *Jehovah transfossus* ebendas., p. 1054 sqq. und Hengstb., Christol. II, 1. Berlin 1832. Die Hauptwege, welche die Juden bei der Erklärung dieser Weissagung eingeschlagen haben, sind folgende.

I. Nicht Wenige sind der Meinung, dafs דָּקַר *durchbohren* figürlich zu fassen sei und hier *kränken* oder *lästern, schwächen* bedeute. Es soll unser Vers die *Reue* schildern, welche die Juden dereinst über ihre gegen Jehova begangenen Frevel empfinden werden. Diese Ansicht hatte schon der alexandrinische Uebersetzer, indem er übersetzt: *ἐπιβλέψονται πρὸς μὲ, ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο* (*pro eo, quod insultaverunt*). Viele sind mit Hieronymus der Ansicht, dafs der Alexandriner aus Versehen דָּקְרוּ mit רָקְדוּ verwechselt habe. Dafs sich bei den alexandrinischen Uebersetzern öfters ähnliche Metathesen finden, ist bekannt und hat Hottinger, thes. philol. p. 361 nachgewiesen (36). Andere sind nach dem Vorgange von Lud. Cappellus

---

(36) Hieronymus bemerkt z. d. St.: „Hebraicae litterae *Daleth* et *Res* hoc est D (ד) et R (ר) similes sunt, et parvo tantum apice distinguuntur. Ex quo evenit ut idem verbum diverse legentes, aliter atque transferant. Intelligentiae gratia unum demus exemplum (1 Reg. [Sam.] 2, 18): *Et vestitus*, inquit, *erat Samuel Ephod Bad, id est indumento lineo*; *Bad* enim *linum* appellatur: unde et Baddim, *lina* dicuntur. Pro quo Hebraico, latinoque sermone male quidam legunt, *Ephod Bar*: Siquidem Bar, aut *filius* appellatur, aut frumenti *manipulus*, aut *electus*, aut *οὖλος*, id est, *crispus*. Quod ibi errore interpretationis accidit, etiam hic factum deprehendimus. Si enim legatur *Dacaru* (דָּקָרוּ), *ἐξεκέντησαν*, id est, *compunxerunt* sive *transfixerunt* accipitur: Sin autem contrario ordine, litteris commutatis Racadu (רָקָדוּ) *ὠρχήσαντο*, id est, *saltaverunt* intelligitur, et ob similitudinem litterarum error est natus".

und Frischmuth der Ansicht, dafs der Alexandriner in seiner Handschrift וְדָקְרוּ gelesen habe; dagegen spricht aber, dafs sich diese Lesart sonst gar nicht findet. Andere, wie Coccejus und Buxtorf meinen, der Alexandriner hätte, weil er sich nicht zu helfen gewufst habe, ex coniectura dem וְדָקְרוּ das וְרָקְדוּ substituirt. Allein רָקַד bezeichnet *hüpfen* (Pred. 3, 4), metaphorisch von der leblosen Natur: *vor Furcht aufbeben* (Ps. 114, 4. 6), in Piel *hüpfen, tanzen* (1 Chron. 15, 29; Jes. 13, 21; Job 21, 11), in Hiphil *hüpfen, aufspringen machen*, daher *hoch aufheben machen* (die Berge) (Ps. 29, 6). — Vossius behauptet (de translat. LXX interprett. p. 20 und 77), von Vorliebe für die alexandrinische Uebersetzung geleitet, dafs ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο eine spätere Corruption sei, welche auch jüngst Ewald (commentar. in Apoc. p. 93) für wahrscheinlich hält. Es geht diese Ansicht wohl von dem Bestreben aus, einen nicht ganz unbedeutenden Grund für die Aechtheit der Apocalypse zu entfernen, da sich eine merkwürdige Uebereinstimmung in der Anführung unserer Stelle im Evangelium des Johannes und in der Apocalypse 1, 7 findet, die sich nicht durch die Berufung auf das Analogon der Uebereinstimmung des Aquila, Symmachus und Theodotion in dem Gebrauche des ἐκκεντεῖν beseitigen läfst, da von diesen einer den anderen benutzte, und da ihre Uebereinstimmung sich auch einzig und allein auf das ἐκκεντεῖν beschränkt. Allein eine Verfälschung der LXX ist von Christen nicht zu erwarten, da Johannes und der Verfasser der Apocalypse aus der alexandrinischen Uebersetzung geschöpft haben. Und in späterer Zeit war den Juden keine Fälschung mehr möglich, weil unsere Stelle die besondere Aufmerksamkeit der Christen auf sich zog und die alexandrinische Uebersetzung bei den Juden ihr Ansehen bald verlor. Eine Aenderung von Christen ist um so weniger möglich, weil sie gegen ihr Interesse geschehen und in Widerspruch mit der Anführung bei Johannes gebracht worden wäre. Und ein Versehen eines einzelnen

Abschreibers würde man bald wahrgenommen haben, und wenn es stattgefunden hätte, so hätte es sich nicht in alle Handschriften fortpflanzen können. Und die Annahme einer Interpolation aus den anderen griechischen Uebersetzungen ist unzulässig, weil keine derselben die jetzige Lesart des Alexandriners hat. Man mufs daher mit Lampe a. a. O. S. 633, Schleufsner unter dem W. *κατορχέομαι* u. A. annehmen, dafs der Alex. zwar דָּקְרוּ gelesen, aber, da er die eigentliche Bedeutung des Verbums für unzulässig fand, ihm die figürliche Bedeutung : *verhöhnen* gegeben hat. — Für eine erklärende Uebersetzung an unserer Stelle spricht auch die von דָּקַר 13, 3, wo der Alex. es durch *συμποδίζειν, die Füfse zusammenbinden*, wiedergiebt, während die Uebersetzer es sonst durch *ἀποκεντεῖν, ἐκκεντεῖν, κατακεντεῖν, τιτρώσκειν* wiedergeben. Bei Kap. 13, 3 schien dem Alex. die Bedeutung *durchbohren* unpassend, weil man nicht annehmen konnte, dafs Eltern so grausam sein könnten, ihren Sohn zu tödten, vielleicht auch, weil man, wie mehrere spätere Ausleger, meinte, es sei V. 5. 6 von demselben Individuo die Rede. Dies könne also nicht als getödtet vorausgesetzt werden. Ein anderes Beispiel enthält Kap. 12, 8, wo der Alex. כֵּאלֹהִים durch *ὡς οἶκος θεοῦ* und der Chald. durch sicut principes prosperabuntur wiedergeben, weil es ihnen anstöfsig schien, das Haus Davids אֱלֹהִים *Gott* zu nennen. Hengst. meint, dafs man vielleicht den Vertheidigern der anderen Annahmen zugeben könne, dafs die Alex. dazu, dafs sie, um den Begriff der Verachtung und des Frevels auszudrücken, gerade das Verbum *κατορχέομαι* wählten, durch die Erinnerung an das vielleicht nach ihrer Meinung mit dem Verbo דָּקַר verwandte Verbum רָקַד veranlafst worden seien. Dieselbe Erklärung soll auch dem Chaldäer beizulegen sein, indem er übersetzt : וְיִבְעוֹן מִן קֳדָמַי עַל דִּי אִסְתַּלְטוּ. Nach dessen Meinung sollen die Juden sich mit bitteren Klagen über ihr Exil an Jehova wenden. Dieser Auffassung steht aber entgegen, dafs sich im Texte gar keine Veranlassung zu

dieser Uebersetzung nachweisen läfst. Diese Schwierigkeit fällt aber weg, wenn man das אִטַּלְטַל vom *Herumschweifen* im moralischen Sinne, von einem *Herumgetriebenwerden* versteht, bei dem man Gottes vergifst, wofür auch טִיוּל *vagatio, lusus* und טַיָּל *ambulator, otiosus spectator,* טַלְטוּל *migratio, vagatio* spricht, vgl. Buxt. unter dem Worte: טול, *eiicere, deiicere,* Pahel: *abire, vagari, ambulare.* Dafs diese Erklärung von דָּקַר unzulässig sei, haben wir bereits oben bemerkt. Es wird aber diese Erklärung nicht blofs durch den Umstand, dafs דָּקַר nie in *bildlicher* Bedeutung vorkommt, ausgeschlossen, sondern auch dadurch, dafs der Prophet von einer Trauer über einen Todten spricht, welcher der Trauer über den Tod eines einzigen Sohnes gleicht. Es bliebe daher nur übrig, das Bildliche, wie Hengstb. bemerkt, in der ganzen Schilderung zu suchen. Gott wird durch die Sünden der Juden gleichsam getödtet, die Reue, die sie über ihre Sünden empfinden, erschiene unter dem Bilde einer Wehklage über den Getödteten. Allein für diese so fremdartige, der Würde Gottes so nahe tretende bildliche Darstellung findet sich nichts Analoges. Wenn Jemand sich darauf berufen wollte, dafs doch auch das Verbum נָקַב *durchbohren, perforare* von Gott gebraucht werde, so ist dagegen zu bemerken, dafs dann dasselbe nicht in der eigentlichen, sondern figürlichen *convitiis proscidit* von Gott gebraucht (vgl. Winer s. v.), und auch in dieser nicht unmittelbar mit Jehova, sondern reverentiae causa nur mit dem Namen Gottes verbunden wird, vgl. 3 Mos. 24, 11. 16. Den Namen Gottes durchbohren, eigentlich in denselben *einschneiden, einstechen,* ist dann figürlich: *verwünschen, verfluchen, schmähen.* Auch kann man für jene Erklärung nicht קָבַע *berauben, betrügen, bevortheilen,* Mal. 3, 8, wo es von Gott gebraucht wird, zur Bestätigung anführen. Von einer Beraubung in Bezug auf Gott kann man sprechen, weil von den Opfern die Rede ist, welche Gott als dem Könige Israels gehören. An unserer Stelle bezieht sich aber die Tödtung auf die Per-

son. Diese Erklärung wird aber nicht blofs durch die angeführten negativen Gründe, sondern auch durch positive zurückgewiesen. Und diese, welche die Beziehung auf den Messias rechtfertigen, liegen darin, dafs das Subject, welches hier getödtet und beklagt wird, mit dem guten Hirten, dessen Sorge und Mühe das Volk nach Kap. 11 mit Undank lohnt, mit dem, der nach Kap. 13, 7 getödtet wird, derselbe ist und in Folge dessen das Volk durch schwere Strafgerichte heimgesucht wird, bis endlich seine Ueberreste durch Leiden und Trübsal geläutert, sich zu Jehova bekehren und von ihm wieder zu Gnaden angenommen werden. Und hierzu kommt als ein wichtiger Grund das Zeugnifs des N. T.

II. Eine zweite Erklärung, welche wir bei den Juden finden, ist die *messianische*, welche sich im Verlaufe der Zeit dahin umgestaltet hat, dafs man zwei Messias annahm. Dafs unsere Stelle von den älteren Juden von dem Einen wahren Messias erklärt worden ist, geht aus dem Jerusalemischen Talmud hervor, worin es Fol. 12, 1 ed. Dessov. heifst: „Es giebt zwei Meinungen, die eine, dafs es die Klage wegen des Messias, die andere, dafs es die Klage wegen des sündigen Verderbens sei.“ Die Differenz dieser beiden Ansichten, welche in Beziehung auf den Messias übereinstimmen, besteht, wie aus der genauen Ansicht der Worte und aus der Vergleichung der entsprechenden Stellen im Babylonischen Talmud hervorgeht, nur in der verschiedenen Auffassung des Suffixes עָלָיו. Nach der einen Meinung ist das Suffix auf die Person des Durchbohrten, nach der andern, wie bei Schultens und Dathe, auf die Trauer über die Sünde, welche den Tod des Messias entweder direct, oder, was wahrscheinlicher ist, indirect verursacht, zu beziehen. Da die besprochene Differenz nicht den Sinn der ganzen Stelle, sondern nur das Object der Trauer betrifft, so läfst sich nicht mit Sicherheit angeben, wie die Rabbinen die Stelle im Einzelnen erklärt und wie sie sich von der Schwierigkeit be-

freit haben, welche für sie in dem : „sie sehen *auf mich* (אֵלַי), den sie durchbohrt haben“, lag, ob sie vielleicht mit Aquila in dem Cod. Barberinus, nach de Rossi, der diesen Cod. selbst sorgfältig verglichen hat, übersetzten : *σὺν ᾧ ἐξεκέντησαν*, sie blicken auf mich, Jehova, *mit* demjenigen (אֵת אֲשֶׁר), den sie, entweder die Juden oder die Feinde, durchbohrt haben, oder mit mehreren späteren Juden : „sie blicken auf mich“, sie wenden sich flehend zu mir, *weil* sie, die Feinde, durchbohrt haben. Ist in dieser Stelle aber auch Einiges unsicher, so zeigt sie doch, dafs die Lehre von einem sterbenden Messias den älteren Juden bekannt war, und dafs sie seinen Tod mit der Sünde des Volkes in Verbindung gebracht haben. Für das Vorhandensein der Lehre von einem sterbenden Messias bei den älteren Juden spricht auch die spätere von einem doppelten Messias.

Der Hauptgrund, welcher die Juden zu der Annahme eines doppelten Messias, eines glorreichen und eines leidenden führte, lag einestheils in den Stellen, worin derselbe entweder als ein siegreicher, der alle Feinde besiegt und seine Herrschaft über alle Völker der Erde ausbreitet, oder als ein leidender, der dem Tode Preis gegeben wird, geschildert wird, und anderntheils darin, dafs man unzulässig fand, dafs der siegreiche auch zugleich der leidende und sterbende sei. Da die Lehre von einem sieg- und glorreichen Messias mehr den Wünschen des Volkes entsprach und der Messias in den Weissagungen vorherrschend als ein siegreicher Held und König geschildert wird, so trat die Lehre von einem leidenden mehr zurück, und es wurde von Manchen den Stellen, worin von dem leidenden und sterbenden die Rede ist, ein Sinn gegeben, wonach die Lehre von dem leidenden und sterbenden schwindet. Durch die Verwerfung Christi, welcher den scheinbaren Widerspruch, den die Juden zwischen den beide Lehren enthaltenden alttestamentlichen Stellen fanden, durch die Lehre von einer doppelten Erscheinung des Messias, in Herrlichkeit und Niedrigkeit und einem doppelten Stande, dem Stande der

Erniedrigung und dem Stande der Erhöhung, leicht hebt, hatten die Juden das leichte Vereinigungsmittel entfernt. Da aber die Lehre vom leidenden, büfsenden und sterbenden Messias in den Weissagungen des A. T., namentlich Jes. 53 und Ps. 22 ausgesprochen wird, so verfielen die Juden auf das Auskunftsmittel eines doppelten Messias, auf einen Sohn Davids und einen Sohn Josephs und übertrugen auf den letzteren die Stellen, welche von einem sterbenden Messias zu handeln schienen. In Bezug auf unsere Stelle geschieht dies im Babylonischen Talmud in Tractat Succoth Fol. 52, Col. 1 abgedruckt bei Glaesener, de gent. Jud. Messia, p. 46, wo es zu den Worten des Sacharja 12, 12 : „und das Land wird klagen, ein jegliches Geschlecht besonders“ heifst : האי דספידה מאי עיבידתיה פליגי בה רבי דוסא ורבנו חד אמר על משיח בן יוסף שנהרג וחד אמר על יצר הרע שנהרג בשלמא למאן דאמר על משיח בן יוסף שנהרג היינו דכתיב והביטו אלַיו את אשר דקרו וספדו עליו כמספד על היחיד *Warum wird jene Trauer stattfinden? Darüber sind Rab. Dusa und unsere Lehrer uneinig. Nach der einen Meinung, wegen des Messias, des Sohnes Josephs, welcher getödtet werden soll, nach der anderen, wegen des bösen Triebes (der angeborenen sündigen Begierde), welche getödtet (aüsgerottet) werden soll. Doch Friede sei dem, welcher es von dem Tode des Messias, des Sohnes Josephs, versteht. Auf ihn nämlich bezieht sich die Stelle Sacharja 12, 10 : „und sie blicken auf ihn, welchen sie durchbohrt haben und klagen um ihn, wie man klagt um einen Eingeborenen“* (37). Man ersieht aus dieser Stelle,

---

(37) Weiter heifst es in demselben Tractat : „Unsere Rabbinen lehren, dafs Gott zu dem Messias (Sohne David), wenn er sich offenbart, sprechen wird : fordere von mir, was du begehrest, will ich dir geben; wie geschrieben stehet (Ps. 2, 8) : *bitte von mir, so will ich dir die Heiden zum Erbe geben u. s. w.* Wenn Davids Sohn nun sieht, dafs der Messias aus dem Stamme Josephs umgebracht ist (durch Gog), wird er zu Gott sprechen : Ich begehre von dir nichts anderes, als das

dafs die Erklärung von der angeborenen sündigen Begierde verworfen wird, weil die Klage sich nothwendig auf dasselbe Subject beziehen mufs, welches nach dem Vorhergehenden durchbohrt worden ist. Dafs die Lehre von einem doppelten Messias unserer Stelle ihren Ursprung verdankt, erhellt aus dem Umstande, dafs die späteren jüdischen Schriftsteller sie beständig auf dieselbe gründen und mit den aus ihr entlehnten Worten vortragen. Diese Auffassung unserer Stelle findet sich auch bei Abarbanel zu dieser Stelle, welche er später verworfen hat, indem er der von Kimchi und Jarchi beistimmt. „Multo rectior interpretatio est", schreibt derselbe, „qua de Messia filio Josephi vaticinium accipitur, uti patres nostri b. m. interpretati sunt. Is enim ex tribu Josephi oriundus, vir summis viribus et bello eximius erit dux exercitus dei in bello isto, quo vitam eum morte commutabit". Bei Abenesra heifst es auf ähnliche Weise : „Effundam spiritum gratiae et precum super habitatores Hierosolymitanos. Ante vero quam hoc fiat, horribili plaga afficientur, dum Messias filius Josephi dicitur. Et tunc deus iratus omnes gentes perdet, quae Hierosolymam venerunt. Et hoc est, quod dicitur : et respicient. Tunc respicient omnes gentes ad me, visurae, quid illis facturus sim, qui Messiam filium Josephi occiderunt". Es findet sich diese Erklärung auch im Jalkut Chadasch Fol. 24, bei Glaesener, de gemino Jud. Messia, p. 57 : כי אחרי שידקר יונה שהוא משיח בן יוסף אחרי כן יבא דָויד דהינו משיח בן דויד. Wenn durchbohrt sein wird Jonas, d. i. der Messias Ben Joseph, so wird kommen David, d. i. der Messias Ben David (38). Dieser

---

Leben (und dies wird ihm zu Theil), wie geschrieben steht (Ps. 21, 5) : *Er bittet dich ums Leben, so giebst du ihm langes Leben immer und ewiglich*".

(38) Wir können daher Gfrörer (das Jahrhundert des Heils, zweite Abtheilung, Stuttgart 1838) nicht beistimmen, wenn derselbe S. 261 schreibt : „Gründe, welche den Glauben an einen doppelten

Erklärung stand aber die Texteslesart : „sie sehen auf mich, *welchen* sie durchbohrt haben“, entgegen und man mufste auf Mittel sinnen, die hierin liegende Schwierigkeit zu entfernen. Dieses geschah auf verschiedene aber gewaltsame Weise. 1. Einige verwandelten das ihnen unangenehme אֵלַי *auf mich* in אֵלָיו *auf ihn*. So wird der Text schon im Talmud und in En Israel (עֵין יִשְׂרָאֵל) p. 117 angeführt. Nach Rabanus Maurus contra Judaeos n. 12 (bei Wagenseil, sota p. 68) fand sich schon zu seiner Zeit (im 11. Jahrh.) diese Lesart am Rande vieler Handschriften. Er schreibt : „Ubi nos iuxta fidem scripturae sanctae in persona dei legimus : et adspicient ad me, quam confixerunt : illi, quamvis in ipso textu libri, divino nutu terrente, non fuerint ausi mutare, tamen extrinsecus e latere annotatum habent : adspicient ad eum, quem confixerunt. Et sic tradunt suis discipulis, ut, sicut in textu continetur, transscribant, et, sicut foris annotatum est, legant, ut teneant, videlicet, quod iuxta eorum clementiam

---

Messias hervorrufen mochten, waren früher vorhanden. Denn wenn das Reich Juda in Davids Sohn einen Messias besafs, warum sollte dann dem Reiche Ephraim nicht das gleiche Recht zugestanden werden“! Mit mehr Grund konnte Gfrörer hinzufügen : „Ueberdies bedurfte man einen Messias, der unter den Händen der Feinde fiel, wegen der Weissagung (Daniel 9, 26) : *Nach den 62 Wochen wird der Messias ausgerottet werden und nicht mehr sein*“. Vgl. unseren Commentar z. d. St. Von einem doppelten Messias spricht auch das Buch Sohar, Th. III, S. 82, b. nach der Uebersetzung von Sommer, Specimen theologiae sohericae p. 90 : „Necesse est, ut tempore futuro Messiae rex, quando veniet, possideat collem supremum, sub cuius alam se recipiat — ac constituatur in vitam supremam. Exinde enim prodidit tum temporis Messias filius Davidis. Quod mysterium continetur verbis (Ps. 2, 7) : *enarrabo statutum Jehovae dicentis ad me : tu es filius meus, ego hodie te genui* (d. i. Davids Sohn ist göttlicher Natur, dem ewiges Leben zukommt). — Haec tamen natura non relinquetur sola, sed adiungetur ipsi Messias alter, filius Josephi, qui ibidem stabilietur, nec in ullo alio loco. Quin vero iste erit collis inferior, destitutus proprietatibus vitalibus, morietur hic Messias, et occisus in statu mortis permanebit ad tempus, donec recolligat iterum vitam hic collis.

Judaei aspicient ad eum, quem confixerunt Gog et Magog". Vom Rande gelangte die Lesart אֵלָיו bald in mehrere Handschriften, so dafs wir schon einige Handschriften aus dem 13. Jahrh. haben, worin sie sich findet. Raim. Martini schreibt p. 411, Lips. : „Nota, quod aliqui Judaei, huiusmodi tam ardens sacrae scripturae testimonium sufferre non valentes, literam in hoc loco falsificant, et dicunt אֵלָיו, ut sic non de deo, sed de alio possit intelligi". P. 855 beruft derselbe sich auf die alten Handschriften, welche insgesammt אֵלַי hätten. Kennicott führt 49 Handschriften und De Rossi 13 an, worin sich אֵלָיו findet. Auch haben mehrere Schriften im ursprünglichen Texte אֵלָיו, welche Lesart in den Ausgaben mehrerer derselben in אלי verändert ist, vgl. De Rossi z. d. St. Nach Hengst. sind die Gründe, die für die Lesart אלי sprechen, so wichtig, dafs an der Richtigkeit derselben nicht der mindeste Zweifel sein kann. Für dieselbe sprechen nicht blofs die alten Uebersetzungen, die besten, ältesten und zahlreichsten Handschriften, das N. T. und der Umstand, dafs die schwierigere Lesart der leichteren vorzuziehen, und dafs sie den Wünschen und den Interessen der Juden entgegen ist. Auch haben Aquila, Symmachus und Theodotion nach einem Scholion des Cod. Card. Barberini אֵלַי gelesen. — Ob die Lesart אֵלָיו aus dogmatischem Interesse hervorgegangen und eine absichtliche Verfälschung des Urtextes, oder ob sie durch עָלָיו veranlafst und daher eine Emendation sei, darüber sind die Ausleger verschiedener Ansicht. Wagenseil a. a. O. und Hengst. z. d. St. suchen die erstere Ansicht, dagegen Hackspan (de usu librr. Rabbinic. p. 295) und de Rossi die zweite zu erweisen. Es ist zwar bisweilen der Fall, dafs da, wo die Construction aus der ersten Person in die dritte übergeht, die grammatische Construction durch das Kri hergestellt wird, allein man hat doch nicht gewagt, die vermeintliche Emendation in den Text aufzunehmen. Allein dieser Grund ist doch nicht beweisend.

Denn wenn auch gewöhnlich in diesem Falle keine wirkliche Emendation im Texte vorgenommen worden ist, so folgt doch nicht, dafs sie an unserer Stelle, wo sie so leicht war, nicht von dem einen oder anderen Abschreiber geschehen ist, zumal da die Lesart, אֵלַי auf יְהוָה bezogen, den Juden eine Schwierigkeit darbot, und עָלָיו leicht darauf führte. Da der *Talmud* die Lesart אֵלָיו hat, so mochte auch der eine oder der andere jüdische Abschreiber, ohne gerade eine böse Absicht zu haben, diese für die ursprüngliche und richtige halten. Hierbei bleibt aber bestehen, dafs den Talmudisten, denen es bekannt war, dafs die Christen unsere Stelle auf Jesu von Nazareth bezogen, die Lesart אֵלַי in אֵלָיו absichtlich verändert haben. Man kann nicht läugnen, dafs der Zusammenhang im *Talmud* und im Jalkut zu dieser Annahme eine dringende Veranlassung giebt. Wenn de Rossi gegen die absichtliche Veränderung des אֵלַי in אֵלָיו den Umstand anführt, dafs die jüdischen Polemiker die christliche Erklärung durch Berufung auf die Lesart אֵלָיו nie zurückgewiesen haben, so läfst sich dagegen erinnern, dafs die Juden bei der Veränderung hauptsächlich jüdische Leser im Auge hatten und die Berufung auf unsere Stelle hier unzulässig hielten, weil ihnen die Lesart zahlreicher alter Manuscripte und die alten Uebersetzer entgegenstanden. — 2. Einige andere jüdische Ausleger, die אֵלַי für die ursprüngliche halten, nehmen אֵת אֲשֶׁר in der Bedeutung : *weil* und übersetzen : „sie blicken auf mich, *weil* sie, die Heiden, ihn, den Sohn Josephs, durchbohrt haben. In dieser Bedeutung fassen אֵת אֲשֶׁר auch einige neuere christliche Ausleger. Allein אֵת אֲשֶׁר hat nie geradezu die Bedeutung *weil*. Die Annahme eines Stat. absol. : „sie blicken auf mich, in Bezug auf denjenigen. welchen sie durchbohrt haben", ist unstatthaft, weil dafür keine Beweisstelle angeführt werden kann. Wenn man die von Gesenius, Lehrgeb. S. 725 und Comment. zu Jes. 53, 8 dafür angeführten Stellen näher ansieht, so kann man sich deutlich davon überzeugen.

Der Accusativ des Nomens hängt in jenen Stellen, wie Jes. 8, 13 : „Jehova Zebaoth, ihn sollt ihr heiligen“, wie das Pronomen von demselben transitiven Verba ab. Und Sach. 8, 17 : כִּי אֶת־כָּל־אֵלֶּה אֲשֶׁר שָׂנֵאתִי ist der Stat. absol. nur scheinbar und diese Stelle aus Verwechselung zweier Constructionen erklärlich, indem hier dieselbe aus : „alles dieses hasse ich“ und : „alles dies ist dasjenige, was ich hasse“ zusammengeschmolzen ist. — Und gegen die Auffassung : „und sie blicken auf ihn, *dafs* sie durchbohrt haben“, wofür man Ezech. 36, 27 : „ich werde machen (אֵת אֲשֶׁר בְּחֻקַּי תֵּלֵכוּ), *dafs ihr in meinen Gesetzen wandelt*, wie 1 Sam. 2, 22. 24; 11, 19; Ezech. 5, 11 spricht, dafs kein transitives Verbum vorausgeht, und אֵת stets den von transitiven Zeitwörtern abhängigen Accusativ bezeichnet und dafs der nach אֵת folgende Satz als ein im Accusativ stehendes Nomen betrachtet wird. Dahin gehört auch die angeführte Stelle des Ezechiel s. v. a. : „ich werde machen euren Wandel in meinen Gesetzen“, vgl. Ewald S. 648. Es ist also das *dafs* nirgends die Significatio, sondern nur in gewissen Fällen, mit denen der unsrige nichts gemein hat, der Sensus des אֵת אֲשֶׁר. — Und was die Erklärung des Messias ben Joseph betrifft, so ist sie offenbar eine Erfindung der späteren Juden, was auch Kimchi sagt, wenn er bemerkt : „Sed hoc interpretamentum miror cur ita occultarint, neque eius generaliter meminerint“. Es hat daher die Erklärung unserer Stelle von Messias ben Joseph auch niemals bei Einsichtsvolleren, wie aus dem Stillschweigen des Maimonides zu entnehmen ist, Eingang gefunden und von Manasse ben Israel wird sie ausdrücklich verworfen. Und es bedarf noch kaum der Bemerkung, dafs die laute Klage über den Tod eines von Feinden Durchbohrten, welche als eine Folge des über das Bundesvolk ausgegossenen Gnadengeistes und als ein Zeichen seiner aufrichtigen Bekehrung, deren Früchte der Prophet Kap. 13, 1—6 schildert, dargestellt wird, nicht die Folge einer aufrichtigen Bekehrung sein konnte. — Hätten die

Juden statt אֵלַי *auf mich* אֵלֵי s. v. a. אֶל gelesen, so würde in unserer Stelle zwar von einer Durchbohrung eines Leidenden, des Messias, aber nicht von einer Durchbohrung Jehovas die Rede sein, siehe unsern Commentar.

III. Nach einer dritten Ansicht, welche wir bei Kimchi, Jarchi, Manasse ben Israel (bei Hulsius, theol. Jud. p. 513) finden, soll der Durchbohrte jeden in dem Kriege gegen Gog und Magog gefallenen Israeliten bezeichnen: „omnes lamentabuntur ob unius interitum, ac si integer exercitus caesus esset". Die Veranlassung zu dieser Erklärung ist wahrscheinlich die Furcht gewesen, durch die Erklärung von dem Messias ben Joseph den Christen zuviel einzuräumen, da man einsah, dafs man der vom Messias ben David nicht ausweichen könne, weil für die Erklärung vom Messias ben Joseph keine nur irgend haltbaren Gründe sich anführen lassen. Dafs die Furcht grofs gewesen sein mufs, erhellt daraus, dafs in einer Polnischen Ausgabe des Jarchi die Stelle, wo er die Erklärung von dem Messias ben Joseph als die althergebrachte, im Talmud bestätigte bezeichnet, angeführt wird, vgl. St. le Moyne, ad Jer. 23, 6, p. 134. Uebrigens folgt diese Erklärung auch der falschen Lesart אֵלָיו und der unzulässigen Uebersetzung des אֵת אֲשֶׁר durch *weil* (bei Kimchi s. v. a. בַּעֲבוּר). Hierzu kommt, dafs die Trauer über einen von Feinden getödteten Heerführer nicht als eine Folge der Bekehrung dargestellt werden kann und ein Wechsel des Subjectes in דָּקָרוּ und das Fehlen des Suffixes bei denselben unstatthaft sind.

2) *bei den Christen.*

I. Da, wie wir oben gesehen haben, unsere Stelle im N. T. von Christus, dem Gekreuzigten, erklärt wird, so läfst sich schon im Voraus erwarten, dafs die messianische Erklärung in der christlichen Kirche die gebräuchliche werde gewesen sein. Sehen wir die Kirchenväter, welche unserer Stelle Erwähnung thun, und die späteren

christlichen Ausleger näher an, so finden wir diese Erwartung vollkommen bestätigt. Es liefsen sich, wenn es nöthig wäre, eine Masse von Stellen anführen, welche die messianische Erklärung in der christlichen Kirche aufser Zweifel setzen. Wir wollen aber nur einige Stellen anführen. Justinus, *apol.* I, 52, *Dial.* §. 64. — Irenaeus, lib. IV, Cap. 33 (65), Nr. 12. — Tertullian, *de resurrect. carnis* Cap. 26, *advers. Marcionem* lib. III, Cap. 7, *contr. Judaeos* c. 14. — Cyprian, testim. lib. II, Cap. 20, wo Sach. 12, 19 von Christo, dem Gekreuzigten, erklärt wird. — Eusebius, demonst. evang. lib. VIII, c. 4. — Theodoret, bei dem ὄψονται γὰρ πρὸς με, εἰς ὃν ἐξεκέντησαν gelesen wird, bemerkt zu unserem Verse : „Sie (die Juden) haben mir, als ich zu ihnen gekommen war, meine grofsen Wohlthaten mit Schandthaten vergolten, und mich gekreuzigt, mit Nägeln durchbohrt und mit einer Lanze die Seite durchstochen und nicht aufgehört, mich zu verspotten. Uebrigens werden sie nicht lange hernach mich mit göttlicher Majestät kommen sehen und ihren Unsinn beklagen und nachahmen die Klage um einen Erstgeborenen". — Chrysostomus, bei welchem ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν gelesen wird, führt unsere Stelle in der Homilie : „Vater wenn es möglich ist u. s. w. Matth. 26, 39, Nr. 1 und in der 76. (And. 78.) Homilie in Matth. 24, 16—31, Nr. 3 an, und erklärt sie von Jesu dem Gekreuzigten, dessen Seite mit einer Lanze durchstochen wurde. — Hieron. bemerkt z. d. St. : „Plangent autem Judaei quasi super unigenito et primogenito, idipsum significante in Domino salvatore, et unigenito et primogenito. Unigenitus dicitur, propter naturae proprietatem; iuxta Apostolum, ex mortuis resurgentium. Pro unigenito *charissimum* Septuaginta transtulerunt, de quo in Evangelio legimus (Matth. 3, 17). *Hic est filius meus charissimus in quo mihi complacui.* Tunc dolebunt a se crucifixum, quum viderint in Charitate regnantem. Verbum κατωρχήσαντο, apud Graecos non ab *illusione,* vel a *saltatu* compositum est : quod scilicet contra

Dominum quasi ludendo saltaverint; quando dicebant illudentes atque ridentes (Marc. 15, 29. 30) : *Vah, qui destruis templum : et in tribus diebus aedificas illud. Salvum fac temetipsum, descendens de cruce.* Haec et alia illudentes, et quodam amentiae tripudio saltantes loquebantur.“ Auf den Kreuzestod Christi bezieht auch Ephräm der Syrer diese Stelle, indem er zu derselben bemerkt : ܣܒܘ ܕܡܫܟܚ ܒܗ ܕܐܬܪܡ ܛܪ̈ܦ ܗ̈ܘ ܐܪ̈ܥܐ *Sie blicken und hoffen auf den Messias, dessen Seite durchstochen worden ist.* Im Folgenden bemerkt er, dafs die Klage auch für eine Klage über den Tod des geliebten Judas, des Makkabäers, genommen werde, übrigens passe dieses wahrhaft auf den Herrn, über dessen Tod die Natur getrauert habe, die Felsen zerrissen seien, die Erde erzittert, selbst die Unterwelt geklagt habe und die Sonne verdunkelt worden sei. — Diesen und anderen Vätern, welche unseren Vers von der Kreuzigung Jesu erklären, sind die späteren christlichen Ausleger, wie Nic. von Lyra, Sanctius, Corn. a Lapide, Tirin, Braun, Dereser, Allioli, Loch-Reischl, Schegg, sowie Hengst., Gerlach, Neumann, der hier wie Gerlach einen Gottesmord geweissagt findet, gefolgt. Nach Umbreit, der die Lesart אֵלַי für richtig hält und auf Jehova bezieht, haben die Bewohner Jerusalems einen Mord an Gott selbst begangen, indem sie Männer, die er gesandt hatte, sein Wort zu verkündigen, geweihte Propheten, nicht nur geschmäht und verfolgt, sondern sogar getödtet haben. Einen dieser Gott bezeugenden Märtyrer im Dienste der heil. Wahrheit, des Messias, hebt nach ihm unser Prophet hervor. Mehrere Erklärer, wie Corn. a Lapide, welche die vorhergehenden Verse von den Zeiten der Makkabäer verstehen, halten doch diese und die folgenden Verse für messianisch. „Assurgit hic de more propheta, schreibt Corn. a Lapide, ad Christum et promittit quod ipse in Jerusalem, puta in Judaeos qui sibi credent, hoc est, in

Ecclesiam primitivam, quae coepit in Jerusalem et Judaea, atque ex Judaeis coaluit, effundet spiritum gratiae et precum".

II. Die nicht messianischen Erklärungen unter den Christen sind folgende :

1) Nach einigen christlichen Auslegern, wozu besonders Calvin (39) gehört, ist unsere Weissagung *bildlich* zu fassen und auf Gott zu beziehen, welcher es so gefügt habe, dafs sie in Christo, dem durch Einheit des Wesens mit Gott Verbundenen, auch buchstäblich erfüllt wurde, dafs seine Geschichte ein visibile symbolum ihres Inhalts bildete. Diese Beziehung der Weissagung auf die Erfüllung in Christo, welche Calvin gelten läfst, ist jedoch eine andere, als der sogenannte mystische Sinn des Grotius, der eigentlich, wie schon Reuss, opusc. I, p. 74 ff. nachgewiesen, nur Schein ist, wie die ganze folgende Erklärung darthut, wobei seine bildliche Auffassung ganz zu entschwinden scheint. Die calvinische Erklärung fand aber in der älteren Zeit einen allgemeinen Widerspruch, und Lampe hält es für unstatthaft, dafs man diese Privatansicht Calvin's der reformirten Kirche aufbürde und ihr dadurch einen Schandfleck anhefte. Diese Erklärung fand aber aufser bei einem Ungenannten bei Martini, de tribus Elohim c. 12, und dem Socinianer Smalcius nur einen Vertheidiger an Grotius. Von Grotius ging diese Erklärung zu mehreren neueren Auslegern, wie Rosenm., Eichhorn, Theiner über : „Gott wird, nach menschlicher Weise zu reden, schreibt Theiner, von den

(39) Er schreibt z. d. St. und zu Joh. 19, 27 : „Metaphorice hic accipitur confixio pro continua irritatione, ac si diceret : Judaeos sua pervicacia fuisse quasi accinctos ad bellum, ut deum pungerent ac configerent sua malitia, vel telis rebellionis suae. — Sensus — hic est : quum Judaei secure multis modis provocassent deum, aliquando poenitentiam acturos, quia scil. incipient terreri dei iudicio, quum prius nemo eorum cogitaret de reddenda vitae ratione".

vielen Lastern und Uebertretungen der göttlichen Gesetze gleichsam tödtlich verwundet".

2) Aehnlich der jüdischen Erklärung vom Messias Ben Joseph ist die bei einigen christlichen Auslegern, welche unsere Stelle von einem ausgezeichneten jüdischen Feldherrn verstehen, der im Kriege seinen Tod gefunden hat. So ist J. Jahn, Einl. II, 2. S. 671 auf Judas den Makkabäer verfallen. Er übersetzt : „sie werden auf Jehova hinsehen, wegen dessen, den sie durchstochen haben". Dafs diese Erklärung verwerflich sei, beweist schon die sprachwidrige Uebersetzung. Von einem jüdischen Heerführer versteht auch Bauer, schol. ad h. l. unsere Stelle, welchen er aber unbestimmt läfst. Auch dieser faſst אֵת אֲשֶׁר als accus. absol. auf und übersetzt : „respicient ad me, deum, opis implorandae causa, quod attinet ad eum quem transfixerunt. Auch scheint Bertholdt dieser Erklärung in der Einl. IV, S. 1716 beizustimmen; dafs sie aber verwerflich sei, haben wir bereits oben gezeigt. — Auf Judas Makkabäus beziehen auch Calmet im Literarsinn, Bade z. d. St. u. A. unseren Vers.

3) Nach dem Vorgange von Vogel zu Cappelli crit. sacr. I, p. 140 nimmt Hitzig z. d. St. an, dafs der Prophet von sich selbst rede und der Sünder mit dem Gesandten sich identificire. „Die Stelle", schreibt Hitzig, „erklärt sich einfach aus Identificirung des Sünders mit dem Gesandten (vgl. Berachot 5, 5 שְׁלוּחוֹ שֶׁל אָדָם כְּמוֹתוֹ; Marc. 9, 37; Luc. 10, 16), Jahve's, mit dem Propheten. Daraus erklärte sich schon 11, 10 אֲשֶׁר בָּרַתִּי וגו׳ im Munde des Propheten; und wie dort seine Ablehnung eine solche Jahve's ist, V. 13, so wird hier Prophetenmord angesehen, als hätten sie an Jahve's Person selber sich vergriffen. „„Mordanfall auf Jahve"", einzig hier im A. T., ist aus einem richtigen Gedanken einfach abgeleitet; allein, dafs man diese Folgerung ziehen mochte, darf befremden". Dafs Jehova sich hier mit dem Durchbohrten identificire meint auch Schegg, er versteht aber unter demselben den Mes-

sias, der im Vorhergehenden 11, 12—14; 13, 7—9 *der Hirt* genannt werde. Diese Erklärung ist schon deswegen unzulässig, weil im A. T. sich kein entsprechendes Beispiel dieser Ausdrucksweise findet und auch der Prophet nicht von seiner Durchbohrung, die den Tod zur Folge hatte, sprechen kann. Auch kann die Durchbohrung des Propheten nicht die Folge haben, die im Folgenden geschildert wird.

4) Bleek, der richtig אֵלַי *auf, zu* statt אֵלַי *auf mich* gelesen wissen will, weil אֵלַי öfters (bei Job 3, 22; 5, 26; 13, 22; 29, 19) für אֶל vorkomme, nimmt an, dafs אֵת, da es auf אֶל folgt, wie Alpha und Omega z. B. Offenb. 1, 8 (vgl. V. 7 und V. 8), hier ebenso (א־ת) Jehova als den Ewigen bezeichne, welchen selber somit das דקור nicht tödten konnte; während zugleich gematrisch אֵת (= 401) mit יְשַׁעְיָהוּ zusammentreffe. Da nun einerseits auch z. B. jene 318 Knechte 1 Mos. 14, 14 nur die Gematrie von אֱלִי עֶזֶר seien (vgl. Jarchi und auch Ibn E. z. d. St.), andererseits nach einer alten Ueberlieferung Jesaja durch den Manasse gewaltsam das Leben verlor (s. Gesen. Comm. 7, 10 ff.); so fände sich hier eine bestätigende Beziehung auf den Mord des grofsen Propheten, des Gesandten Jehova's (Jes. 6, 8), und zwar aus einer Zeit, da die That noch nicht in den Hintergrund getreten, vielleicht ein jüngstes (?) Ereignifs gewesen sei. Es enthält allerdings אֵת (א = 1 und ת = 400) dieselbe Zahl wie יְשַׁעְיָהוּ (י = 10, שׁ = 300, ע = 70, י = 10, ה = 5, ו = 6 = 401), allein diese Lösung der Schwierigkeit erscheint uns durchaus unzulässig und unseres Propheten unwürdig. Wie hätte der Prophet ein Verständnifs dieser räthselhaften Ausdrucksweise erwarten können? Wie pafst dazu der Geist der Gnade und des Flehens, den Jehova über das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems ausgiefsen will? Wie pafst ferner dazu das Folgende? Dann soll Jesaia nach einer alten Sage auch nicht durchstochen, sondern durchsägt worden sein. Auch kann man שִׁשַּׁךְ

(Jer. 25, 26; 51, 41) nach der Schreibart Atbasch = בָּבֶל nicht vergleichen.

5) Die Meinung einiger jüdischen Ausleger, welche אֵלַי statt אֵלָי gelesen wissen wollen, hat auch jüngst Ewald zu vertheidigen gesucht, indem er in seiner Erklärung bemerkt, dafs die erste Person unpassend sei, dem Zusammenhange mit dem folgenden וְסָפְדוּ עָלָיו widerstrebe und den Unsinn ins Alte Testament einführe, dafs man über Jahve (denn an Jahve allein könne man denken) wie über einen Todten, der nie wiederkomme, bitter klagen werde. Es handle sich hier davon, dafs ein Märtyrer nicht umsonst falle, sondern einst von allgemeiner Liebe betrauert werde, welches dann auf einen viel höheren Märtyrer bezogen werde (Joh. 19, 37; Apoc. 1, 7)". Diese Gründe sind aber nach unserer Ueberzeugung ohne Beweiskraft. Dafs אלי und nicht אליו die ursprüngliche sei, haben wir oben gezeigt. Wenn wir auch die Punctation אֵלַי dem אֲלַי vorziehen, so können doch diejenigen, welche אֵלַי *auf mich* punctiren, für ihre Meinung anführen, dafs der Sohn Gottes, der in Christus erschienen ist, auch der Urheber der alttestamentlichen Offenbarung ist, und den Kreuzestod erlitten hat. Ist der Sohn Gottes in Christo Mensch geworden, ist derselbe der Offenbarer des alten Bundes, ist er der Gesetzgeber auf Sinai und der Führer des Volkes in der Wüste, und werden demselben die göttlichen Namen יְהוָה, אֱלֹהִים, מַלְאַךְ יהוה *Engel Jehovas* beigelegt (vgl. Jes. 9, 5. 6 und unsere Abhandlung über den „Engel Jehovas" und die Dissert. de divina Messiae natura), so könnte allerdings von einer Durchbohrung Jehovas die Rede sein. Dafs der Messias nicht blofs Mensch, sondern auch göttlicher Natur sei, konnte Sacharja aus den messianischen Psalmen und aus Jesaia entnehmen. — Erschien Jehova, d. i. der Sohn Gottes, dem Propheten vor seinem Seherauge in menschlicher Gestalt, so konnte er ihm auch als ein Durchbohrter erscheinen und derselbe von ihm als von einem Todten, worüber man wehklagt, sprechen.

Von einem Unsinn kann daher im Auge eines gläubigen Christen, der Christus für den menschgewordenen Sohn Gottes hält, nicht die Rede sein. Auch führt die im Folgenden beschriebene allgemeine Klage des Volkes auf eine erhabenere und wichtigere Person, als die eines Märtyrers, der von wüthenden Heiden durchbohrt worden ist.

V. 11 : בַּיּוֹם הַהוּא יִגְדַּל הַמִּסְפֵּד בִּירוּשָׁלַם כְּמִסְפַּד הֲדַדְרִמּוֹן בְּבִקְעַת מְגִדּוֹן : *An jenem Tage wird die Wehklage in Jerusalem so grofs sein, wie die Wehklage Hadadrimmons im Thale Megiddon.*

Dieser und die folgenden Verse schildern die Trauer um den Durchbohrten als eine sehr grofse und allgemeine. Er vergleicht nämlich die Wehklage des Volkes mit der, welche die tödtliche Verwundung des frommen Königs Josia zu Hadadrimmon und der baldige Tod desselben herbeiführte. Die Wehklage wird hier Hadadrimmon zugeschrieben, weil daselbst die tödtliche Verwundung durch die Aegypter erfolgte. Dafs der Prophet mit der Klage über den Tod dieses Königs die Klage über den Durchstochenen vergleicht, darüber lassen folgende Gründe keinen Zweifel.

1) Hierauf führt der unersetzliche Verlust eines der würdigsten Könige Juda's. Nach 2 Chron. 35, 25 hat Jeremia auf dessen Tod ein Trauerlied verfafst; andere Lieder wurden von Sängern und Sängerinnen verfafst und abgesungen. Diese Lieder fanden Verbreitung unter dem Volke und wurden noch zu den Zeiten des Chronisten gesungen. Denn an jener Stelle heifst es von ihm : Ganz Juda und Jerusalem trauerten Josia. Jeremia *verfafste* auf Josias *Trauerlieder* (וַיְקוֹנֵן) *und alle Sänger und Sängerinnen besingen Josia in ihren Klagliedern bis auf den heutigen Tag* (כָּל־הַשָּׁרִים וְהַשָּׁרוֹת בְּקִינוֹתֵיהֶם עַל־יֹאשִׁיָּהוּ עַד־הַיּוֹם), so dafs es zur Gewohnheit ward in Israel. Sie stehen in der Sammlung der Trauerlieder". Man sieht aus dieser Stelle, dafs jene Lieder in eine Sammlung von Klaggesängen über die

traurigen Schicksale des Bundesvolkes aufgenommen waren. Sie sind aber wie das Buch der Könige und Juda verloren gegangen. Man ersieht zugleich aus jener Stelle, dafs die Wehklage sehr grofs und in den späteren Zeiten bis nach dem Exile in lebhafter Erinnerung war.

2) Dafs Sacharja sich auf den Tod des Josia bezieht, geht auch daraus hervor, dafs der Beklagte ein *frommer* König gewesen sein mufs und die Vergleichung um so passender ist, wenn ein solcher in gewisser Beziehung um der Sünden des Volkes willen starb. Und beides findet bei Josia statt, weil er nach 2 Kön. 23, 25 ff. unter allen Königen der *frömmste* war, aber dennoch nach göttlicher Fügung wegen der Sünden des Volkes den Tod fand. Man kann daher Josia's Tod mehr Opfer der Sünden des Volkes, als das seiner Unvorsichtigkeit, mit der er sich gegen den König von Aegypten in einen Krieg einliefs, ansehen.

3) Auch läfst der Vergleich nicht daran zweifeln, dafs der Getödtete ein König von Juda war und dafs er zu Jerusalem betrauert wurde. Nach 2 Chron. 35, 22 wurde Josia tödlich verwundet nach Jerusalem gebracht, wo er sogleich nach seiner Ankunft starb und die Wehklage um diesen geliebten König und um einen so grofsen Eifer für das göttliche Gesetz begann. Wenn der Verfasser der Bücher der Könige Josia zu Megiddo sterben läfst, so erklärt sich diese Schwierigkeit aus der Kürze der Erzählung, welche die Nebenumstände übergeht und nicht so genau ist, wie in den Büchern der Chronik. Weil Josia die tödliche Wunde zu Megiddo erhielt und er nach Jerusalem gebracht starb, so konnte der Verfasser der Bücher der Könige von seinem Tode zu Megiddo sprechen.

4) Für die Beziehung des Sacharja auf Josia's Tod spricht auch der von ihm angegebene Ort. Es heifst in unserer Stelle wörtlich wie in der Chronik, Josia sei durchbohrt worden im Thale Megiddo (בְּבִקְעַת מְגִדּוֹן). Beide Stellen unterscheiden sich nur darin, dafs an unserer Stelle

auch der Ort bezeichnet wird, an dem Josia die tödliche Wunde erhielt. Grotius bemerkt: „sicut illa Darii ad Arbella, ab Arbellitide regione, et ad Gaugamela ex oppido aut vico propinquo“. Dafs Hadadrimmon im Thale Megiddo oder Jesreel gelegen hat, wird von Hieronymus ausdrücklich bezeugt: „Hadadrimmon urbs est iuxta Jesreelem, hoc olim vocabulo nuncupata, et hodie vocatur Maximianopolis in campo Megeddon, in quo Josias rex iustus a Pharaone cognomento Necho vulneratus est“. Da Hadadrimmon sonst im A. T. nicht erwähnt wird und es dem alexandrinischen Uebersetzer, der es für ein Appellativum hielt, ganz unbekannt war, so mufs man mit Wichmanshausen, de planctu Hadadrimmon in dem Thes. IV. theol. phil. I, p. 1107 sqq. entweder annehmen, dafs es ein decus granatorum, oder weniger der Eigenname des Ortes, als ein epitheton ornans desselben war (40). So einleuchtend auch diese Gründe sind, so haben doch Einige die Beziehung auf Josias geleugnet, oder doch eine andere damit in Verbindung gebracht. Das letztere finden wir bei dem Chaldäer, der umschreibend unseren Vers wiedergiebt: „sicut planctus Ahab, filii Homri, quem occidit Hadadrimmon, filius Tabrimmon, in Ramath Gilead, et sicut planctus Josiae, filii Amon, quem occidit Pharao claudus in valle Mageddon“. Nach ihm ist Hadadrimmon der Name des Syrischen Königs, welcher den Ahab tödtete und nach der bei den Syrern und Babyloniern herrschenden Sitte von dem Namen eines Götzen, des Rimmon, benannt wurde. Die Klage Hadadrimmon ist ihm die durch

---

(40) Dafs unser Prophet auf Josia sich bezogen habe, nimmt auch Ephräm, der Syrer, an, indem er z. d. St. bemerkt: ܐܟܝ ܕܥܠ ܝܫܝܐ ܒܪ ܐܡܘܢ ܐܝܟ ܥܠ ܐܚܐܒ ܒܪ ܥܡܪܝ ܐܝܟ ܥܠ ܝܫܝܐ ܒܪ ܐܡܘܢ ܐܝܟ ܥܠ ܐܚܐܒ ܒܪ ܥܡܪܝ *grofs, sagt er, wird über ihn sein die Trauer zu Jerusalem, wie die Trauer war am Tage der Tödtung des Josia, welchen die Aegypter tödteten im Thale Megeddo.*

Hadadrimmon veranlafste. Wäre diese Beziehung die richtige, so müfste sie die ausschliefsliche sein, da sich eine zweifache nicht mit den Worten des Textes vereinigen läfst, sobald Hadadrimmon als Nomen propr. eines Individuums gefafst wird. Es mufs daher wohl angenommen werden, dafs der Chaldäer nur deshalb beide Beziehungen zusammengestellt hat, weil er ungewifs war, welche von beiden er wählen sollte. Es folgt daher hieraus nicht, dafs er beide Beziehungen für zulässig gehalten hat. Es wurde zwar Ahab im Thale Megiddo getödtet, aber der Tod dieses gottlosen und verhafsten Königs des abgöttischen Israel konnte keine allgemeine und schmerzliche Klage hervorrufen. Man mufste dazu vielmehr unehrliche Personen, Huren dingen.

Die Meinung von Hitzig (Stud. u. Krit. 1830, I, S. 29), dafs unsere Stelle sich auf den Tod des Achasja (2 Kön. 9, 27) beziehe (41), ist nicht blofs deswegen unzulässig, weil der zweite Theil des Sacharja nicht in die Zeit des Achasja, wie er behauptet, gehört, sondern hauptsächlich nur deswegen, weil dieser kein frommer und gerechter König war. 2 Kön. 8, 26 heifst es vielmehr von ihm : „Er wandelte in dem Wege des Hauses Achab und that das Böse in den Augen Jehova's, wie das Haus Achabs; denn er war mit dem Hause Achabs verschwägert". Durch die Verbindung mit dem Hause Achabs zog er sich vielmehr die göttliche Strafe und den Tod zu. Wurde auch eine feierliche Wehklage angestellt, so war sie jedenfalls nicht eine solche, wie die hier geschilderte. Das Folgende zeigt, dafs die Wehklage eine aus einem wahrhaft betrübten Herzen kommende und schmerzliche war,

---

(41) Diese Beziehung findet sich zwar auch bei Melanchton, opp. t. II, p. 539 : „Similitudo sumta est ab interitu duorum regum, Oechosiae et Josiae, qui ambo non procul a Megiddo interfecti sunt", aber er verbindet sie mit der auf Josia.

wie sie bei dem Tode sehr geliebter Eltern und der nächsten Anverwandten, oder bei einem viel geliebten Regenten, einem wahren Vater des Vaterlandes, stattfindet. Daſs das Volk bei dem Tode des von Gott geschlagenen Achasja, dessen Regierung von einer so kurzen Dauer war, daſs er sich nicht einmal um sein Volk verdient machen konnte, nicht einen solchen Schmerz, wie der hier geschilderte, haben konnte, ist doch wohl so einleuchtend, daſs es keiner weiteren Worte mehr bedarf. Hierzu kommt, daſs Achasja die tödliche Wunde nicht zu Hadadrimmon, sondern nach 9, 27 auf der Anhöhe Gur, in der Nähe Jeblaam, erhielt. Wir bemerken nur noch, daſs die Vergleichung der Klage über den beleidigten höchsten Gott mit der Klage über den getödteten Josia durchaus unzulässig ist, dagegen die Vergleichung der Klage über den getödteten Messias mit der über den Tod des frommen Königs Josia, der als Typus des Messias betrachtet werden kann, ganz passend ist. Josia fand in Folge der groſsen Sünden des Volkes seinen Tod, wie der Messias durch die sündigen Juden, welche ihn, den Erretter der Menschheit, ans Kreuz brachten. Der Alex. giebt הֲדַדְרִמּוֹן unrichtig ῥοῶνος (רִמּוֹן) malogranati, und der Syr. durch ܒܪ ܐܡܘܢ filii Amonis, d. i. בֶּן אָמוֹן wieder. Statt מְגִדּוֹן hat der Alex., der es durch ἐκκοπτομένου wiedergiebt, falsch מֻגָּדַע oder נִגְרַע gelesen.

In den Versen 12—14, worin der Prophet die Trauer über den Durchbohrten ausführlich schildert, wird dieselbe als eine wahre, und die Reue und der Schmerz über das schwere Vergehen als eine tiefe und innerliche dargestellt. Dadurch, daſs der Prophet jede Familie und jede Abtheilung derselben so trauern läſst, als habe sie einen eigenen Todten zu beklagen, wird die Trauer als eine allgemeine, als eine Volksklage, und die Bekehrung nicht als die einzelner und weniger Personen, wie bei der Erscheinung Christi in Niedrigkeit und kurz nach derselben, sondern als die des ganzen Volkes bezeichnet. Zur Erreichung

dieses Zweckes werden zuerst die Hauptgeschlechter, dann zwei ihrer Hauptfamilien genannt, um zu zeigen, dafs die Bekehrung sie ganz durchdringen werde, und hierauf ihnen alle übrigen Familien beigesellt, um den Begriff der Allgemeinheit des Volkes auszudrücken. So läfst auch Paulus Röm. 11, 26 ganz Israel selig werden.

V. 12—14 : וְסָפְדָה הָאָרֶץ מִשְׁפָּחוֹת מִשְׁפָּחוֹת לְבָד מִשְׁפַּחַת בֵּית־דָּוִיד לְבָד וְנְשֵׁיהֶם לְבָד מִשְׁפַּחַת בֵּית־נָתָן לְבָד וְנְשֵׁיהֶם לְבָד : מִשְׁפַּחַת בֵּית־לֵוִי לְבָד וְנְשֵׁיהֶם לְבָד מִשְׁפַּחַת הַשִּׁמְעִי לְבָד וְנְשֵׁיהֶם לְבָד : כֹּל הַמִּשְׁפָּחוֹת הַנִּשְׁאָרוֹת מִשְׁפָּחוֹת מִשְׁפָּחוֹת לְבָד וְנְשֵׁיהֶם לְבָד :
12. *Und es wehklagt das Land je die Geschlechter besonders* (Rück. : *je Geschlechter Geschlechter für sich*), *das Geschlecht des Hauses Davids besonders und ihre Weiber besonders, das Geschlecht des Hauses Natan besonders und ihre Weiber besonders.* — 13. *Das Geschlecht des Hauses Levi besonders und ihre Weiber besonders, das Geschlecht des Schimi besonders und ihre Weiber besonders,* — 14. *alle die übrigen Geschlechter, je die Geschlechter besonders und ihre Weiber besonders.*

Diese verschieden erklärten Worte verheifsen eine allgemeine Reue und Bekehrung des Bundesvolkes. Es soll dasselbe dereinst die schwere Nationalschuld erkennen, welche es durch die Kreuzigung auf sich geladen, darüber tiefe Reue empfinden und sich aufrichtig bekehren. Um diesen Gedanken auszudrücken, werden die beiden Hauptgeschlechter in der früheren Theokratie, das königliche und das priesterliche, und mit ihnen verbunden zwei Unterabtheilungen derselben genannt. Die Familie des Schimiten sind die Nachkommen des Schimi, eines Sohnes Gersom (4 Mos. 3, 18 ff.), welche ein untergeordnetes Geschlecht Levis bildeten. Levi hatte drei Söhne, Gersom, Kahath und Merari. Der erste, Gersom, hatte die beiden Söhne Libni und Schimi. Die Familie des letzteren wird V. 21 gerade so wie hier מִשְׁפַּחַת הַשִּׁמְעִי *die Familie des Schimiten* genannt. Hiernach wird also dem ganzen Stamm Levi

ein einzelnes und zwar untergeordnetes Geschlecht desselben beigesellt. — Das Haus Natan ist dann die Familie Natans des Sohnes Davids, welche eine Zweigfamilie des davidischen Geschlechtes war (2 Sam. 5, 14; Luc. 3, 31), wie die Familie des Schimi des levitischen. Der Grund, warum der Prophet ihn unter den Söhnen Davids nennt, liegt darin, daſs Natan, wie Schimi, nur Gründer einer Nebenfamilie wurden. Der heil. Hieronymus giebt unsere Stelle in einem anderen Sinne, wenn er schreibt: „In David regia tribus accipitur, h. e. Judah. In Nathan prophetalis ordo describitur. Levi refertur ad sacerdotes, ex quo ortum est sacerdotium. In Simei doctores accipiuntur; ex hac enim tribu magistrorum agmina pullularunt. Reliquas tribus tacuit, quae non habent aliquod privilegium dignitatis“. Dieser Erklärung steht aber der Umstand entgegen, daſs unter der Familie des Schimiten nicht der Stamm Simeon verstanden werden kann. 1) Es spricht zunächst gegen diese Erklärung, daſs das Patronymicum von Simeon nicht שִׁמְעִי, sondern שִׁמְעוֹנִי (Jos. 21, 4; 1 Chron. 27, 16) heiſsen müsse und auſserdem nur noch die Umschreibung durch בְּנֵי שִׁמְעוֹן vorkommt. Hierzu kommt, daſs der Stamm Simeon nicht paſst, wenn hier von denjenigen die Rede sein soll, welche ein privilegium dignitatis hatten. Simeon hatte, wenn man den Stamm Levi ausnimmt, nicht einmal, wie die übrigen Stämme, ein abgesondertes Gebiet, weil er nur Städte in dem dem Stamm Juda angehörenden ursprünglichen Gebiete erhalten hatte. Die Ansicht, daſs aus Simeon die agmina magistrorum hervorgegangen sei, ist eine bloſse jüdische Erfindung, welche auf einem Miſsverständniſs von 1 Mos. 49, 7 beruht. In dieser Stelle von Jakobs Segen, welche der jerusalemische Targum umschreibt: „Dividam tribum Simeonis, ut sint positi doctores legis in ecclesia Jacobi et dispergam tribum Levi“ (vgl. andere jüdische Stellen bei Heidegger, hist. patriarch. II, p. 484), ist von einem Lehrerberufe der Simeoniten um so weniger die Rede, da sie vielmehr eine

Strafdrohung enthält und auch in der ganzen Geschichte von einem Lehrerberufe nirgends gesprochen wird. Die Rabbinen beachteten es nicht, dafs es schon ein Segen sei, wenn ein Stamm überhaupt dem Volke Gottes angehörte und nicht aus dem Volke ausgetilgt wurde. Sie meinten, dafs aus den Worten Jakobs 1 Mos. 49, 28 : „Jakob segnete sie", ein specieller Segen für jeden Stamm folge, und dafs der Fluch nur ein scheinbarer gewesen sei, wie bei Levi. Da Levi's Zerstreuung in Jakob als ein Segen anzusehen sei, so meinten sie, dafs Simeons Loos dem des Levi analog sei. Die Zerstreuung Levi's in Jakob hatte seinen Grund in seiner Bestimmung für den Cultus und sein Lehreramt. Da nun der Stamm Levi eine hohe Stellung in Jakob erhielt, so verfielen die Rabbinen auf den Gedanken, dafs auch der Stamm Simeon einen Lehrerberuf mit dem Stamm Levi erhalten habe. Einige spätere Rabbinen nehmen jedoch eine gewisse Unterordnung an; so sollen nach Jarchi die Simeoniten nur die Secretäre und Schulmeister geliefert haben. Die Annahme eines Lehrerberufs Simeons ist also eine blofse Erfindung und hat ein Mifsverständnifs zur Grundlage. — Bezeichnet das Geschlecht *Schimi's* eine Zweigfamilie Levi's, so kann das Geschlecht des Hauses Natan auch weder die Nachkommenschaft des zur Zeit Davids lebenden Propheten, noch der Prophetenstand sein, weil derselbe nicht von Natan, dem Propheten, abstammte. Der Grund, warum unter den Söhnen Davids Natan genannt wird, liegt darin, dafs Natan, wie Schimi, nur Gründer einer Nebenfamilie wurden, vgl. 1 Chron. 3, 5 und 6, 17. Der Prophet nennt also die beiden Hauptgeschlechter in der früheren Theokratie, das königliche und das priesterliche, und mit ihnen verbunden zwei Unterabtheilungen derselben, um anzuzeigen, dafs die Bekehrung der Hauptgeschlechter des Bundesvolkes, wozu nach V. 14 die übrigen Geschlechter kommen, eine allgemeine sein werde. — Wenn Dereser, der mit unserer Erklärung übereinstimmt, bemerkt, dafs

der Prophet jene Familien, aus denen der Messias entsprungen, erwähne, weil sie vor Allen klagen würden, so können wir diese Erklärung nicht für gegründet finden.

V. 1 : בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה מָקוֹר נִפְתָּח לְבֵית דָּוִיד וּלְיוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַ͏ִם לְחַטָּאת וּלְנִדָּה : *An jenem Tage wird eine Quelle dem Hause Davids und den Bewohnern Jerusalems zur Sühne und zur Reinigung* (eigentl. : *für Sühnung und Unreinigkeit*) *geöffnet sein.*

Nachdem der Prophet im Vorhergehenden der Wehklage und Trauer des Bundesvolkes über den Tod des Messias Erwähnung gethan, bezeichnet er hier die göttliche Gnade als die Quelle (42), welche in der messianischen Zeit dem unbufsfertigen Volke die Vergebung der Sünden gewährt, sie gleichsam wie das Wasser das Unreine abwäscht. — Das Wasser erscheint hier nicht, wie sonst öfters, als durststillend, sondern als reinigend und belebend. Eine stets fliefsende Quelle reinen Wassers, wodurch man die Unreinigkeit entfernt, ist ein passendes Bild der von Sünden reinigenden göttlichen Gnade. Wie das Wasser einem dürren Erdreiche Leben und Fruchtbarkeit giebt, so die göttliche Gnade dem geistig todten Menschen Leben, Heil und Glück. Der mit Sünden beladene Mensch ist geistig todt und ohne wahren Frieden. Die göttliche Gnade, welche dem Menschen auf verschiedene Weise und namentlich durch die heil. Sacramente und höhere Belehrung zu Theil wird, ist die eigentliche Quelle alles wahren Glücks und Heils (43). Obgleich die Taufe das erste Ent-

---

(42) Unter Quelle verstehen Remigius die Lehre Christi und der Apostel, Haymo die Barmherzigkeit, Vatablus die durchstochene Seite, woraus Blut und Wasser flofs, Theodoret, der heil. Gregor, homil. 20 in Ezech., Corn. a Lapide mit Rücksicht auf Joh. 7, 37 Jesus Christus.

(43) „Der Sinn ist", schreibt Allioli : „Zu jener Zeit werden durch Gottes Gnade alle Sünder und Unreine rein; insbesondere das

sündigungsmittel ist, so kann man doch hier die göttliche Gnadenquelle mit Hieronymus, Rupertus, Hugo, Lyranus und Loch-Reischl nicht hierauf beschränken. Vgl. Ps. 56, 10, wonach Gott die lebendige Quelle des Heils ist (Sprüchw. 14, 27; Jerem. 2, 13; 17, 13). — Die *geöffnete* Quelle soll nach vielen Auslegern einer verschlossenen entgegengesetzt sein, deren Wasser nur dem Besitzer nützlich ist, dem גַּל נָעוּל und מַעְיָן חָתוּם, womit Hohesl. 4, 12 der Liebende die Geliebte vergleicht, deren Lieblichkeit nur ihm geweiht ist. Allein richtiger erklärt offenbar Schultens, animadvv. philol. p. 549 : scaturiet fons. Verschlossen ist die Quelle, so lange sie im Gesteine verborgen ist, geöffnet, wenn sie hervorbricht. Parallel ist Jes. 41, 18 : „ich will öffnen (אֶפְתַּח) auf den Anhöhen Ströme", 35, 6 נִבְקְעוּ מַיִם וּנְחָלִים.

מָקוֹר, wofür der Alex. unrichtig מָקוֹם *τόπος* las (von קוּר *graben* [Jerem. 37, 25], verwandt mit כּוּר und נָקַר, in Hiph. *hervorquellen lassen* [Jer. 6, 7]) *Quelle* wird Ps. 36, 10 mit חַיִּים *Leben* verbunden, daher Quelle des Lebens, des Glückes. Die Präposition לְ vor חַטֹּאת (Inf. Piel für חַטֵּאת *Sühnung* vom Verb. denom. חִטֵּא *die Sünde wegschaffen, sühnen, entsündigen*) und נִדָּה ist hier offenbar nicht *für*, d. i. zum Besten, Vortheil, sondern *in Hinsicht* oder *in Beziehung auf*, d. i. um sie zu entfernen, davon zu reinigen. — נִדָּה (von נָדַד oder נָדָה *sich entfernen, fliehen, entfliehen, entweichen*, syr. ܢܕܐ, arab. نَدَأَ *fliehen*) bezeichnet eigentl. *Entfernung, Absonderung, Verwerfung*, daher *Un-*

---

nun bufsfertige Volk Juda, bei welchem nun auch die levitische Unreinigkeit aufhört (vgl. 3 Mos. 11—15), von welcher, als Folge und Bild der Sünde (3 Mos. 11), die Juden sich reinigen mufsten, so lange die Sünde selbst für sie nicht weggenommen war. Als dies durch ihre Bekehrung geschehen war, wurden auch jene natürlich in reinem Zustande nicht mehr als Gegenstand der Verunreinigung betrachtet, weil das Blut des Erlösers von allem Unreinen reinigt".

reinigkeit, *Befleckung* und *Wasser der Befleckung*, vgl. Ezech. 36, 17; Jes. 64, 5. מֵי הַנִּדָּה sind Wasser, womit das Unreine gereinigt wird (4 Mos. 19, 9. 13. 20. 21). Vom Gräuel des Götzendienstes im Gegensatze des Heiligen kommt נִדָּה vor 2 Chron. 29, 5; Esr. 9, 11; Klagl. 1, 17, von der Unreinigkeit des weiblichen Blutflusses 3 Mos. 12, 2; 15, 19. 20, von Blutschande 3 Mos. 20, 21.

V. 2 : וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת אַכְרִית אֶת־שְׁמוֹת הָעֲצַבִּים מִן־הָאָרֶץ וְלֹא יִזָּכְרוּ עוֹד וְגַם אֶת־הַנְּבִיאִים וְאֶת־רוּחַ הַטֻּמְאָה אַעֲבִיר מִן־הָאָרֶץ : *Und es wird geschehen an jenem Tage, ist der Ausspruch Jehovas der Heerschaaren, dafs ich vertilge die Namen der Götzen aus dem Lande, und dafs man ihrer nicht ferner erwähne; und auch die Propheten* (Ewald : *Weissager*) *und den Geist der Unreinheit werde ich aus dem Lande wegschaffen* (Ew. : *schwinden lassen*).

In diesem Verse giebt der Prophet an, welche Wirkung die göttliche Gnade in der messianischen Zeit auf das Bundesvolk haben werde. Es soll nämlich alles dem göttlichen Gesetze und Willen Widerstreitende aus dem Bundesvolke entfernt werden, und in Folge der Sündenvergebung dasselbe ein Gott wohlgefälliges und heiliges Leben führen. Um diesen Gedanken auszudrücken, erwähnt er individualisirend die Wegschaffung zweier Aeufserungen der Gottlosigkeit, den Götzendienst und das falsche Prophetenthum, welche in der früheren Theokratie am meisten herrschend waren. Es ist daher nicht nöthig anzunehmen, dafs zur Zeit unseres Propheten diese beiden Arten der Gottlosigkeit herrschend gewesen sind, oder in der Zukunft, welche er beschreibt, herrschend werden. Da in der früheren Theokratie der Götzendienst und das falsche Prophetenthum zwei Hauptarten der Gottlosigkeit und Verkehrtheit waren, so konnte der Prophet zur Bezeichnung des Gedankens, dafs alle schweren Vergehen in der messianischen Zeit unter den frommen und treuen Gottes-

verehrern nicht mehr würden geübt werden, dadurch ausdrücken, dafs er von einer Vertilgung des Götzendienstes und des falschen Prophetenthums spricht. Die einzelnen Aeufserungen sind nur das Zufällige, das Wesen der Gottlosigkeit bleibt bei anderen Vergehen. Dafs die Propheten das Zukünftige oft durch das Vergangene oder Gegenwärtige darstellen, wenn sich eine Uebereinstimmung im Wesentlichen findet, ist zur Genüge bekannt. Das Vergangene und Gegenwärtige dient dann als Substrat oder Typus des Zukünftigen. Das Vertilgen der Namen, und das : „nicht ferner erwähnt werden", bezeichnet öfters die gänzliche Vertilgung, vgl. z. B. Hos. 2, 19; 14, 9; Mich. 5, 11. 13.

Dafs hier נְבִיאִים falsche Propheten (der Alex. : *τοὺς ψευδοπροφήτας*, der Syr. : ܢܒܝܐ ܕܫܩܪܐ *prophetas mendaces*, Hieron. : *pseudoprophetas*) bezeichnet, und dafs sich hier nicht eine Ankündigung der Aufhebung der Vorrechte der Prophetie finde, wie Eichhorn und Rückert meinen, sondern eine Verkündigung der Vertilgung der falschen Propheten, darüber läfst die Zusammenstellung der Propheten mit den Götzen und die Erwähnung des unreinen Geistes, welcher weggeschafft werden soll, keinen Zweifel. Dafür spricht auch das Folgende, wo von einem doppelten Genus der falschen Propheten, nämlich von solchen, welche Falsches im Namen Jehovas reden, und von solchen, welche die falsche Prophetie mit der Abgötterei verbinden, die Rede ist. Die falschen Propheten werden auch in anderen Stellen נְבִיאִים genannt, vgl. 10, 2. In dem Gebrauche des Namens wahrer Propheten lag eine strafbare Usurpation, welche die Schuld in einem grellen Lichte erscheinen läfst. Die falschen Propheten hatten sich einen Namen usurpirt, welchen nur den von Gott belehrten Männern in Wahrheit ertheilt werden konnte.

Wie der Prophet hier die falschen Propheten mit dem Namen der wahren Propheten benennt, so nennt er im vorigen

Kapitel die Wölfe in Hirtentracht Hirten. Da der Context auf eine bestimmte Species von Propheten hinweist, so kann man auch aus dem Artikel nicht beweisen, dafs von den wahren Propheten die Rede sei. — Der *unreine Geist*, welcher im Gegensatze zu dem nach Kap. 12, 10 auszugiefsenden heiligen Geist auf der einen, und der die *Unreinigkeit* wegschaffenden Quelle in V. 1 auf der anderen Seite steht, hat nach dem Zusammenhange eine specielle Beziehung auf die Abgötterei und das falsche Prophetenthum, vorzugsweise aber auf das letztere. Dafs man aus dem Artikel nicht schliefsen mufs, dafs der Prophet eine Person oder auch nur eine Personification vor Augen habe, unterliegt keinem Zweifel, da derselbe aus einer Hinweisung auf die frühere Theokratie erklärt werden kann. Der unreine Geist war auch in der früheren Theokratie nach seiner Herrschaft und seinen verderblichen Wirkungen bekannt geworden. Es erklärt sich der Artikel auch aus dem Gegensatze des unreinen Geistes zu dem heiligen Geist, oder aus der Beziehung auf die falschen Propheten, die vom unreinen Geiste getrieben wurden. Da das רוּחַ nicht von einer bloſsen subjectiven Gesinnung gebraucht wird, so kann man daraus entnehmen, dafs die falschen Propheten, so wie die wahren, vielleicht auch die Verehrer der Götzen wie die des wahren Gottes, unter der Macht und dem Einflusse eines aufser ihnen liegenden Wesens, dem sie sich durch die freie That ihres Willens hingeben, gestanden haben. Eine Bestätigung enthält die Erzählung 1 Kön. 22, wo sich, dem Charakter der Vision gemäfs, der personificirt auftretende Geist der Weissagung erbietet, den Achab dadurch zu täuschen, dafs er den Propheten der Kälber falsche Weissagungen in den Mund legt. Will unser Prophet sagen, dafs die falschen Propheten ebenso wie die wahren unter einem aufser ihnen liegenden Einflusse gestanden, so haben wir hier eine Lehre, welche sich im N. T. von dem Reiche der Finsternifs und dem Reiche des Lichtes findet, vgl. die Parabel von dem Un-

kraute unter dem Waizen. — Dafs die Juden, namentlich das Buch Sohar, die Erfüllung unserer Weissagung in die messianische Zeit versetzt haben, beweisen zahlreiche Stellen. Im Sohar heifst es : „die Sünde wird nicht aufhören auf der Welt, bis der Messiaskönig kommen wird in der künftigen Zeit, wie die Schrift sagt : „ich will den unreinen Geist aus dem Lande wegschaffen". — Die linke Seite wird die Oberhand haben, und das Unreine stark sein, bis der heilige hochgelobte Gott den Tempel bauen und die Welt in ihre Festigkeit setzen wird; alsdann wird sein Wort in die gebührende Hochachtung kommen und die unreine Seite wird aus der Welt weggehen. Und das ist, was die Schrift sagt : „ich will den unreinen Geist u. s. w.", vgl. diese und andere Stellen bei Schöttgen, Jesus der wahre Messias, S. 155. 407 ff.

V. 3 : וְהָיָה כִּי־יִנָּבֵא אִישׁ עוֹד וְאָמְרוּ אֵלָיו אָבִיו וְאִמּוֹ ילְדָיו לֹא תִחְיֶה כִּי שֶׁקֶר דִּבַּרְתָּ בְּשֵׁם יְהוָה וּדְקָרֻהוּ אָבִיהוּ וְאִמּוֹ ילְדָיו בְּהִנָּבְאוֹ : *So dafs es geschieht, wenn ein Mann noch ferner weissagt, dafs zu ihm sein Vater und seine Mutter, seine Erzeuger, sagen : „du sollst nicht leben, weil du Lügen geredet hast im Namen Jehovas"; und es durchbohren ihn sein Vater und seine Mutter, seine Erzeuger, sobald er weissagt* (Ew. : *wahrsagt*).

Der Prophet drückt hier den Gedanken aus : in der messianischen Zeit, worin das Bundesvolk durch die göttliche Gnade entsündigt und gereinigt ist, wird die Liebe zu dem einen wahren Gott so grofs sein, dafs der treue Gottesverehrer Alles entfernt und absagt, was seine innige Liebe zu Gott stört und derselben hinderlich ist; selbst die innigsten natürlichen Verhältnisse, welche der Liebe gegen Gott entgegen sind, sollen aufgelöst werden. Bei der Einkleidung dieses Gedankens hat der Prophet die Stellen 5 Mos. 13, 6—10 und 18, 20 vor Augen, wo den nächsten Anverwandten des falschen Propheten geboten wird, ihn mit Verläugnung aller natürlichen Gefühle als

einen Schauder der Majestät Gottes zu tödten. Die Tödtung der eigenen Kinder wegen der falschen Prophetie, deren sie sich schuldig machen, wird hier, wie Chr. B. Michaelis und ihm beistimmend Hengstenb. richtig bemerken, mehr nur hypothetisch angeführt, um die Gott ganz ergebene Gesinnung des Bundesvolkes zu schildern. Der Prophet nennt hier die Eltern der falschen Propheten deren Erzeuger, weil die leiblichen Eltern eine natürliche Zuneigung zu ihren Kindern haben, und weil es ihnen schwer wird, dieselben gegen ihre natürlichen Gefühle zu strafen. Geschieht dieses desungeachtet, so mufs die Liebe gegen Gott und die Hochachtung seiner Gebote sehr grofs sein. Der Ausdruck יֹלְדִים *Erzeuger* ist hier von dem Propheten gewählt, um die Kinder als leibliche zu bezeichnen, obwohl streng genommen diese Bezeichnung nur dem einen Theile zukam. Zur Bezeichnung von „Eltern“ hat das Hebräische kein eigenes Wort. Unzulässig ist es daher, wenn Hitzig daraus, dafs der Prophet dem Verbum יָלַד die im Pentateuch vorkommende Bedeutung : *zeugen* ertheilt, den Schlufs zieht, dafs der zweite Theil der unter dem Namen Sacharja vorkommenden Weissagungen einer früheren Zeit angehöre. — דָּקַר kann hier nur eine tödtliche Durchbohrung bezeichnen, weil es im Vorhergehenden heifst : „du sollst nicht leben“, und hier die Ausführung der Strafsentenz berichtet wird. An eine tödtliche Durchbohrung kann auch wegen der Beziehung auf die mosaische Stelle 5 Mos. 18, 20 : „Der Prophet, der sich erdreistet, etwas zu reden in meinem Namen, das ich ihm nicht geboten habe, und derjenige, welcher redet im Namen fremder Götter, der soll sterben“, gedacht werden, vgl. Michaelis, Mos. Recht V, §. 252. Hierzu kommt, dafs die stärkste Strafe auch am besten zu dem Gedanken pafst, welchen der Prophet ausdrücken will. Zu der Annahme, dafs der Prophet hier blofs von einer Bestrafung rede, wurden einige Ausleger dadurch verleitet, dafs unser Prophet zu denen gehören müsse, welche im Folgenden

handelnd auftreten. Moses hatte in seinen die falschen Propheten betreffenden Gesetzen eine doppelte Classe derselben bezeichnet, nämlich die, welche Falsches weissagten im Namen, unter der Auctorität des wahren Gottes und sich für seine Diener und Gesandte ausgaben, und die, welche im Namen fremder Götter weissagten, ihre Inspiration von diesen ableiteten. Hier erwähnt der Prophet einen von den ersteren, V. 5. 6 aber einen von den letzteren. — Durch בְּהִנָּבְאוֹ *in seinem Weissagen*, d. i. im Acte der Weissagung verhängen die Eltern schon die Strafe und lassen sich nicht durch ihr inniges Verhältnifs daran hindern.

V. 4 : וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יֵבֹשׁוּ הַנְּבִיאִים אִישׁ מֵחֲזֹנוֹ בְּהִנָּבְאֹתוֹ וְלֹא יִלְבְּשׁוּ אַדֶּרֶת שֵׂעָר לְמַעַן כַּחֵשׁ : *Da werden an jenem Tage die Propheten* (Ewald : *Wahrsager*) *erblassen* (Rück., Umbr. : *sich schämen*), *ein jeder vor seinem Gesichte, sobald er weissagt* (eigentl. : *bei seinem Weissagen*) *und sie werden nicht ferner anlegen einen härenen Mantel, um zu lügen* (Ew. : *täuschen*).

Auf die falschen Propheten, will der Prophet sagen, wird jene Zeit der göttlichen Gnadenspendung und Bekehrung einen solchen Einfluſs ausüben, daſs sie beschämt ihr verderbliches Handwerk aufgeben. Kaum fangen sie an, ihr verführerisches Handwerk zu treiben, stehen sie auch schon ab von ihrem Entschlusse. — Die unregelmäſsige Infinitivform הִנָּבְאוֹתוֹ statt הִנָּבְאוֹ erklärt sich aus einer Verwechselung der Verba לא mit לה, vgl. Ewald, S. 454. — בּוֹשׁ (בּוּשׁ) eig. *blaſs, weiſs, fahl sein, werden*, von dem Aussehen, der Farbe, daher bildlich *sich entfärben, sich schämen*, d. h. vor Scham erblassen, bezeichnet mit מִן *sich* vor Jemanden oder einer Sache *schämen* (Jerem. 2, 36; 48, 13), nach Hengstb. *beschämt abstehen*. — Einen härenen Mantel, אַדֶּרֶת שֵׂעָר *pallium pili*, pflegten die Propheten zu tragen, um auch äuſserlich auf ihren höheren Beruf, durch ihre strenge Lebensweise und ihr belehrendes,

ermahnendes und drohendes Wort auf das Volk zu wirken, hinzuweisen, und ihre Trauer über die Sünden des Volkes zu erkennen zu geben. Ihren Belehrungen, Ermahnungen und Strafverkündigungen geben sie selbst durch ihre Kleidung Nachdruck. Es lag darin ein sermo propheticus realis. Die falschen Propheten äfften dieses nach, um dem Volke zu imponiren, bei dem das Kleid den Mann macht, vgl. Jes. 20, 2; 2 Kön. 1, 8. Vgl. Vitringa zu Jes. 20, 2, wo derselbe zu erweisen sucht, dafs die Propheten dies Gewand als Asceten getragen haben. Dieses will Hengstenb. nicht zugeben, indem er behauptet, dafs das härene Gewand sonst als das den Trauernden eigenthümliche vorkomme, und dafs die Propheten, die nicht selten ermahnen, es als Zeichen des Schmerzes über die Sünden, und über die entweder noch drohenden, oder bereits eingebrochenen göttlichen Strafgerichte getragen hätten. Es soll dasselbe daher ein Symbol der Trauer über die Sünden des Volks und über die dadurch herbeigerufenen göttlichen Gerichte und zwar um so mehr gewesen sein, da wir sonst bei den Propheten des A. T. keine Spuren von einem eigentlich ascetischen Leben fänden. Allein aus dem Umstande, dafs die Trauernden ein härenes Gewand anlegten, folgt nicht, dafs die Propheten dasselbe blofs als Zeichen der Trauer über die Sünden des Volkes getragen haben. Wäre diese Erklärung richtig, so begreift man nicht, warum dann die falschen Propheten ebenfalls jenes Gewand anlegten, da sie dem Volke Angenehmes und Erfreuliches zu verkündigen pflegten. Soll das Kleid dem Gegenstand der Verkündigung entsprechen, so hätten die falschen Propheten eher ein kostbares Gewand anlegen müssen. War aber ein härenes Gewand auch ein Symbol eines ernsten, strengen, auf Höheres gerichteten Lebens, welches die Weichlichkeit und sinnlichen Genüsse und Vergnügungen verschmäht, so mufste es auf das Volk einen tiefen Eindruck machen und den Träger desselben als einen Mann erscheinen lassen, dem man Achtung und Glauben schulde. —

Dafs schon Elias ein ascetisches Leben geführt habe, ist eine alte Tradition, welche ihn als Urheber eines ascetischen Lebens bezeichnet. Dafs Johannes der Täufer ein strenges, den sinnlichen Genüssen entsagendes Leben führte, ist bekannt. — Das : „um zu lügen, zu täuschen", kann entweder bedeuten, um sich durch das Tragen jenes Gewandes für wahre Propheten auszugeben, das Volk durch diesen Anzug zu täuschen, oder : „um dadurch ihren lügnerischen und erdichteten Weissagungen Eingang zu verschaffen". Das Erstere ist wegen des folgenden Verses vorzuziehen, wo den früheren Versuchen der falschen Propheten, sich für wahre auszugeben, ihr offenes Bekenntnifs entgegengesetzt wird, dafs sie es nicht seien.

V. 5 : וְאָמַר לֹא נָבִיא אָנֹכִי אִישׁ עֹבֵד אֲדָמָה אָנֹכִי כִּי אָדָם הִקְנָנִי מִנְּעוּרָי : *Sondern* (eigentl. : *und*) *er spricht : ich bin kein Prophet; ein Landbebauer bin ich; denn Jemand hat mich gekauft* (Hengstb. : *verkauft*) *von meiner Jugend an* (Ew. : *da Menschen mich seit meiner Jugend besitzen*). Hieron. : *Sed dicet; non sum propheta, homo agricola ego sum : quoniam Adam exemplum meum ab adolescentia mea. . . Denn Adam ist mein Vorbild von Jugend an.*

Unser Prophet will sagen : in der messianischen Zeit wird eine solche Umwandlung stattfinden, dafs die schweren Sünder, welche aus Scham zuerst die Sünde nicht eingestehen wollen, endlich (V. 6) zum Selbstbekenntnifs ihrer sündhaften Handlungen kommen, sie bekennen und ganz davon abstehen. Diesen Gedanken drückt der Prophet V. 5 so aus : zu jener Zeit werden die falschen Propheten sich ihrer Wahrsagerei, ihrer lügnerischen und erdichteten Weissagungen schämen und bekennen, dafs sie nur Ackerknechte seien und keinen göttlichen Ruf zum Weissagen hätten. Hengstb. meint, dafs die falschen Propheten meist aus dem niedrigsten Stande gewesen und das principium movens bei ihnen die Faulheit gewesen sei, welche ihnen das Leben von ihrer Hände Arbeit verhafst

gemacht, und daſs die Ehrsucht sie angetrieben habe, sich in den angesehenen Stand der Volkslehrer emporzudrängen. Es erhelle dieses unter anderem aus Jes. 9, 13. 14, wo den Angesehenen, als dem Haupte des Volks, die falschen Propheten, als der Schwanz desselben, als die Repräsentanten des Pöbels, entgegengestellt würden. Allein aus dieser Stelle folgt nur, daſs die falschen Propheten durch ihre Reden den Angesehenen zu gefallen suchten und denselben nur etwas Erfreuliches verhieſsen. Es konnte auch bei den falschen Propheten die Absicht, sich Ansehen und Ruhm zu erwerben, daher Eitelkeit und Hochmuth, die Ursache gewesen sein, welche sie antrieb, sich den Namen eines Propheten zu erwerben. — Die Darstellung ist dramatisch. Unser Prophet läſst Jemanden einen früheren falschen Propheten nach seinen Verhältnissen fragen, welcher voll Scham antwortet, daſs er kein wahrer Prophet, sondern nur ein Ackersmann sei, der als Sklav diene. Auf eine weitere Frage V. 6 giebt der falsche Prophet das Bekenntniſs, daſs seine Wunden Folge seines Götzendienstes seien.

Aus dem dramatischen Charakter der Schilderung erklärt sich das doppelte וְאָמַר hier und V. 6, ohne nähere Bezeichnung der redenden Person. Im Drama werden die Personen aus ihren Reden und Handlungen erkannt. Das Hiphil הִקְנַנִי mit dem Suffix wird verschieden erklärt. Der Alex. giebt es wieder : *ἐγέννησε με, genuit me,* ebenso der Arab. وَلَدَنِي, der Syr. ܐܰܛܢܰܢܝ *zelum mihi movit,* der Chald. אַקְנַיַנִי *possessorem fecit me*, Hieron. : *exemplum meum,* de Wette : *hat mich (Jemand) gekauft,* Hengstb. : *hat mich verkauft.* Da קָנָה *sich erwerben, zum Besitze erhalten,* daher *durch Kauf erwerben, kaufen* (1 Mos. 25, 10; 47, 22 u. a.) bedeutet, so würde Hiph. *erwerben, besitzen machen* bezeichnen. Hiernach wäre הִקְנַנִי *er hat mich zum Besitze erworben*, d. i. gekauft, und so würde die Bedeutung von Hiphil mit Kal übereinstimmen, was auch Gesenius

im Lex. annimmt. — Der Alexand. hat offenbar erklärend übersetzt und das *Erwerben* vom *Erzeugen* erklärt. — Daſs die Knechte häufig gekauft wurden, und daſs der Schuldner, der den Gläubiger nicht befriedigen konnte, sich und seine Kinder nicht selten verkaufte, ist aus dem A. T. zur Genüge bekannt, vgl. Michaelis, Mos. Recht, II, §. 123. — אָדָם *Mensch*, dann Mann = אִישׁ bezeichnet hier wie 3 Mos. 1, 2; Job 32, 21 *Jemand*, *irgend einer*. Der Prophet hat diese allgemeine Bezeichnung gewählt, weil es hier nicht auf die Person des Käufers und Verkäufers, sondern auf die Handlung, das Verkauftsein, ankam. Durch das : „von meiner Jugend an", wird dem Verdachte vorgebeugt, ob nicht vielleicht der jetzige Ackerknecht früher ein Prophet gewesen sei. War der falsche Prophet nicht ein selbstständiger Landwirth, sondern ein Ackerknecht in dem Dienste eines Anderen, so war er, wie es schien, auch bei der besten Neigung, einen Propheten zu agiren, doch schon durch sein Dienstverhältnifs davon abgehalten.

Nach der Uebersetzung des heil. Hieronymus will der zur Einsicht gekommene falsche Prophet sagen : ich will wieder nach dem Vorbilde Adams im Schweifse meines Angesichts das Feld bauen, wie ich es früher gethan habe; vgl. 1 Mos. 3, 19. — Allein אָדָם bezeichnet hier nicht den ersten Menschen, weil es ohne Artikel steht. Das הִקְנָנִי kann auch nicht *exemplum meum*, *mein Vorbild* übersetzt werden. Beispiel und Vorbild drücken die heiligen Schriftsteller durch מָשָׁל und דְּמוּת aus. Es ist daher die Uebersetzung des Hieron. offenbar eine erklärende, indem er das : *ich habe Adam mir erworben* in der Bedeutung : „ich habe Adam mir als Beispiel, Vorbild, gewählt" nimmt.

V. 6 : וְאָמַר אֵלָיו מָה הַמַּכּוֹת הָאֵלֶּה בֵּין יָדֶיךָ וְאָמַר אֲשֶׁר הָכֻּיתִי בֵּית מְאֹהָבָי : *Und sagt man zu ihm : „was sind diese Wunden da zwischen deinen Händen?" so sagt (antwortet) er, (es sind) solche, welche ich erhielt im Hause meiner Buhlen* (Ew. : *bei meinen Freunden*).

Dieser Vers wird verschieden erklärt. Nach einigen Auslegern soll der ehemalige falsche Prophet hier seine Läugnung fortsetzen, nach Anderen soll er sein früher getriebenes Handwerk, sein lügnerisches Treiben als Prophet eingestehend, sagen, dafs die Wunden an seinen Händen ihm beigebracht worden seien wegen seiner Wahrsagerei oder in Folge seines früheren götzendienerischen Treibens als Verehrer der Götzen. Dafs der frühere falsche Prophet seine Läugnung fortsetze, nimmt Kimchi an, wenn er bemerkt: „non sunt plagae ob prophetiam inflictae, sed quibus ab illis, qui me amabant, in pueritia castigatus sum, quod deses in colendo agro fuissem". Diese Auffassung ist aber unrichtig, weil sie zu dem Zusammenhang nicht pafst. Der früher falsche Prophet gesteht hier vielmehr, nachdem er zur Erkenntnifs der Gottlosigkeit und Verderblichkeit seiner Wahrsagerei und des Götzendienstes gekommen ist, und da seine Wunden in seinen Händen davon Zeugnifs geben, sein sündhaftes früheres Thun reuig ein. Nach Hieron. will der zur Einsicht der Sündhaftigkeit seines früheren Treibens Gekommene sagen, dafs ihm seine Wunden wegen seiner Wahrsagerei aus Liebe von seinen Eltern, nach Ewald von seinen mit ihm gut meinenden Gönnern beigebracht worden seien. Hieron. bemerkt: „In tantum fugato mendacio veritas obtinebit, ut etiam ipse, qui suo punitus est vitio, recte perpessum se esse fateatur". Gegen diese Erklärungen spricht aber, dafs das Partic. Piel מְאַהֲבִים nie in bono sensu gebraucht wird, sondern nur von unreiner und verwerflicher Liebe, von geistigen oder leiblichen Buhlen (Hos. 2, 7. 12. 15; Ezech. 16, 33. 36. 37; 23, 5. 9. 22; Jerem. 22, 20. 22; Klagl. 1, 19), besonders von den Götzen vorkommt. Dieser Gebrauch ist so häufig, und vorzugsweise bei Jeremias und Ezechiel, dafs derselbe nur aus einem wichtigen Grunde aufgegeben werden darf. Es kann nicht zweifelhaft sein, dafs diejenigen Ausleger das Richtige erkannt haben, welche hier eine Beziehung auf die bei den abgöttischen

Culten häufig vorkommenden Verwundungen finden. Dafs diese im Alterthum bei den heidnischen Culten, insbesondere in Asien sehr verbreitete und noch jetzt vorkommende Sitte, auch bei den unter den Israeliten herrschenden abgöttischen Culten vorkam, beweisen mehrere Stellen des alten Testamentes. Deutlich wird dieses gesagt 1 Kön. 18, 28, wo es von den Priestern und Propheten Baals heifst: „sie riefen lauter und ritzten sich nach ihrer Weise mit Messern und Pfriemen, bis das Blut von ihnen herabfloſs". Nach Jerem. 16, 6; 41, 5 war dieser Gebrauch, sich bei der Trauer über Verstorbene oder über grofses Landesunglück zu verwunden, wie er bei den umwohnenden Völkern, namentlich den Philistern und Moabitern herrschte (vgl. 47, 5; 48, 37), auch zu den Israeliten übergegangen. Dafs bei den Priestern der Bellona diese Sitte herrschte, bezeugen Plutarch de superstitione und Lactantius de falsa religione lib. I, cap. 21. Von den Priesterinnen der Cybele bezeugt diese Sitte Tibullus, lib. I, Eleg. 1, V. 43, von den Priestern der syrischen Göttin Apulejus, lib. VIII, p. 87 ed. Ald. und Lucianus, de dea Syra, von den Magiern der alten Perser Herodot, lib. VII, c. 191. Von den neueren Persern sagt Olearius, Reisebeschr. S. 332: „Als die Sonne aufgegangen, liefsen ihrer Viele auf dem Vorhof mit Lanzetten sich die Ader an dem Arme öffnen, und zwar so häufig, dafs der Hof am Mittage so voll Blut lag, als wenn man viele Ochsen geschlachtet hätte. Die Knaben liefsen sich auch auf den Armen über den Ellenbogen Löcher hauen, schlugen und klatschten mit der Hand darauf, dafs der ganze Arm von Blut befärbt und sie überall bespritzt wurden; liefen also alle Gassen durch". Vgl. Clericus, Calmet zu 1 Kön. 18, 28; Rosenmüller, altes und neues Morgenland, Bd. III, S. 189 ff. und Creuzer, Symbolik, Bd. II, S. 40. — Dafs dieser Gebrauch keine bloſse Symbolisirung des Schmerzes war, sondern mit dem Götzendienste und den bei diesen gebräuchlichen Verwundungen eng zusammenhing, erhellt

aus 5 Mos. 14, 1, wo die Verwundung bei der Trauer den Israeliten aus dem Grunde untersagt wird, weil sie das heilige Volk Gottes seien, dafs sich nicht durch abgöttische Gebräuche verunreinigen dürfe.

Nach Apulejus a. a. O. (44) und nach der von Calmet aus Clem. Alexandr. angeführten Stelle entstand der Gebrauch der Verwundung aus einem dunklen Gefühle der Schuld und der Nothwendigkeit der Versöhnung, wie es sich in den abgöttischen Culten auf eine mannigfache Weise äufsert. Man handelte schonungslos gegen den eigenen Körper, um dadurch eine Art von Genugthuung zu leisten und sich die Gnade der zürnenden Götter zu erwerben. Dieses Schuldgefühl wurde besonders durch den Tod geliebter Personen lebhaft angeregt, weil er auch im rohen Gemüthe eine Ahnung von der Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechtes und deren Folge erweckt. So wurde auch selbst bei den Heiden ein öffentliches Unglück für ein Strafgericht des zürnenden Gottes oder der zürnenden Götter gehalten. — Dafs dieser Gebrauch der Verwundung des Körpers auch speciell in enger Verbindung mit der Weissagung der götzendienerischen Propheten stand, erhellt aus der angeführten Stelle des ersten Buches der Könige V. 29, wo es heifst: „Als der Mittag vorbei war, thaten sie (die Baalspriester) wie Propheten (יִתְנַבְּאוּ) bis auf die Zeit, da das Opfer gebracht wird". Die Priester des Baal waren zugleich seine Propheten. Merkwürdig ist auch die Stelle des Tibullus l. I, eleg. VI, v. 47 sqq. ed. Lachm. von dem Dienste der Cybele:

---

(44) „Infit vaticinatione clamosa, conficto mendacio, semet ipsum incessere atque criminari, quasi contra fas sanctae religionis designasset aliquid, et insuper iustas poenas noxii facinoris ipse de suis manibus exposcere. Arrepto denique flagro, quod semiviris illis proprium gestamen est — —, indidem sese multimodis commulcat ictibus, mira contra plagarum dolores praesumptione munitus. Cerneres prosectu gladiorum ictuque flagrorum solum spurcitie sanguinis effeminati madescere".

Ipsa bipenne suos caedit violenta lacertos,
Sanguineque effuso spargit inulta deam,
Atque latus praefixa veru, stat saucia pectus,
Et canit eventus, quos dea magna monet.

Hiernach hatte man das Gefühl, dafs man der Gottheit vorher für seine Sünden Genugthuung leisten müsse, ehe man würdig sei, ihr zum Werkzeuge zu dienen. Apulejus bezeichnet die Verwundungen durch plagae, s. v. a. מַכּוֹת, und Seneca sagt bei Augustinus, de civitate dei 6, 10 : „Se ipsi in templis contrucidant, vulneribus suis ac sanguine supplicant“. — Da die meisten Berichte über diesen Gebrauch nur von einer Selbstverwundung reden, so konnte man aus dem : „ich bin geschlagen worden“, einen Einwand entnehmen. Allein dieser ist von keiner Bedeutung, da wenigstens aus den Nachrichten neuerer Reisebeschreiber (vgl. Olearius, S. 332) hervorgeht, dafs auch gegenseitige Verwundungen stattfinden, und das : „ich bin geschlagen worden“, die eigene Verwundung nicht ausschliefst. Eigene Castigationen haben auch viele christliche Büfser zur Abtödtung geübt. Der ehemalige Prophet konnte das Passivum vielleicht absichtlich wählen, um die מְאַהֲבִים, welche eine Steigerungsform ist, als die causa prima und sich als die causa secunda zu bezeichnen. Das : „meine Buhlen“, welche Bezeichnung der Götzen hier der ehemalige falsche Prophet gebraucht, steht im Contrast mit dem : „ich bin geschlagen worden“. — Auf ähnliche Weise wie hier wird die Thorheit dieser Art des Götzendienstes bezeichnet durch Seneca a. a. O., wo er schreibt : „— ut sic dii placentur, quemadmodum ne homines quidem saeviunt teterrimi et in fabulas traditae crudelitatis. Tyranni laceraverunt aliquorum membra, neminem sua lacerare jusserunt. In regiae libidinis voluptatem castrati sunt quidam; sed nemo sibi ne vir esset, iubente domino, manus intulit“.

Nach dem Gesagten hängt dieser Vers mit dem Vorhergehenden so zusammen, dafs der frühere Prophet nach

Abweisung des Verdachtes, als ob er seinen früheren Beruf als Ackerknecht aufgegeben habe, endlich, nachdem er auf die verdächtigen Wunden an seinen Händen hingewiesen worden ist, mit Beschämung seine frühere Thorheit eingesteht, und zwar in einer solchen Weise, dafs er zeigt, dafs er sie als solche erkennt. Das בֵּין יָדֶיךָ *zwischen deinen Händen* erklärt man wohl am besten durch: „an denselben und in ihrer Nähe oder zwischen der Hand und dem Oberarm oder der Schulter". Der Fragende hat dann das *zwischen* gewählt, um anzudeuten, dafs man nicht blofs in die Hände, sondern auch an den Arm über den Händen denken solle. Die Hände bestimmen im Allgemeinen die Gegend, wo die Wunden sich befanden. Man hat aber nicht nöthig, anzunehmen, dafs nur deswegen der Hände Erwähnung gethan werde, weil sie unbedeckt und daher die Wunden daran sichtbar waren. Aus Jerem. 48, 37, wo es bei der Beschreibung der Trauer der Moabiter heifst: עַל כָּל־יָדַיִם גְּדֻדוֹת *auf allen Händen sind Schnitte* geht hervor, dafs man sich vorzugsweise die Hände zu verwunden pflegte. Die classischen Schriftstellen und die Kirchenväter, welche dieser Verwundungen zu Ehren der Götzen Erwähnung thun, reden vorzugsweise von den auch hier gewifs mitumfafsten Armen, z. B. bei Seneca das: „lacertos secat", bei Apulejus das: „sua quisque brachia dissecant".

Sach. 13, 7—9.

Die in diesen Versen enthaltene Verkündigung kann man als eine kurze Wiederholung und Ergänzung der in Kap. 11 und 12 bis 13, 6 enthaltenen betrachten. Mit Kap. 11 verbindet sie auch Ewald. Die Versuche (vgl. Marck zu V. 7), die enge Verbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden nachzuweisen, sind nicht gelungen. Es findet hier ein ähnliches Verhältnifs statt, wie bei Jes. 52, 13 — 15 zu Kap. 53. Man kann den Inhalt dieser

Verse als eine kurze Zusammenfassung des in den vorhergehenden Schilderungen ausführlich Gesagten ansehen. Der Hauptinhalt dieser Verse ist folgender.

Der mit Jehova eng verbundene Hirte soll durch einen gewaltsamen Tod seiner Heerde, dem Bundesvolke, entrissen, und die des Hirten beraubte Heerde dem Elende preisgegeben werden, und diese sich dann zerstreuen. Jehova will jedoch seine Hand nicht für immer von ihr abziehen, sondern sein Volk, nachdem es geläutert und gereinigt ist, wieder in Gnaden annehmen. Es werden aber zwei Dritttheile durch ein furchtbares göttliches Strafgericht dahin gerafft, und das übriggebliebene Drittheil von Jehova dann durch die schwersten Prüfungen und Läuterungen hindurch geführt werden, bis es sich endlich aufrichtig zu ihm bekehrt.

V. 7 : חֶרֶב עוּרִי עַל־רֹעִי וְעַל־גֶּבֶר עֲמִיתִי נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת הַךְ אֶת־הָרֹעֶה וּתְפוּצֶיןָ הַצֹּאן וַהֲשִׁבֹתִי יָדִי עַל־הַצְּעָרִים : *Schwert, erwache wider meinen Hirten, und wider einen Mann, meinen Nächsten* (de Wett. : *den Mann meines Gleichen*, Ew. : *meinen Herrn Neffen*) *: ist der Ausspruch Jehovas der Heerschaaren; schlag den Hirten, dafs die Heerde sich zerstreue : dann wende ich meine Hand auf die Kleinen* (Ew. : *Schwachen*).

Ueber diese Stelle finden wir bei den Auslegern wieder verschiedene Erklärungen. Nach den meisten jüdischen Auslegern (vgl. Jos. de Voisin, observv. in prooem. pug. fid. p. 160; Hulsius, theol. Jud. p. 54; Elsner, praes. Wessel, de Messia gladio iudicis, non belli percutiendo, Leiden 1741) ist hier von dem Messias, Ben Joseph, oder nach Jarchi von einem feindlichen Feldherrn, der von Jehova ironisch sein Hirt genannt werde, oder nach Calvin und Drusius von einem Collectivum aller geistlichen und weltlichen Oberen des Bundesvolkes, Christus mit eingeschlossen, oder nach Grotius zu Matth. 26, 31 von dem thörichten Hirten, von dem Kap. 11, 15—17,

oder nach demselben, der sich nicht gleichbleibt, zu unserer Stelle und nach Jahn (Einleit., II, S. 671) von Judas, dem Makkabäer, nach Hitzig von dem Könige Manasses, nach Ewald vom Könige Pekach, nach mehreren rationalistischen Auslegern (vgl. Köster a. a. O., S. 183, Bertholdt, Einleit., S. 1718, Eichhorn, Propheten zu dieser Stelle) von einem idealen Feldherrn, der im Kriege gegen die Feinde getödtet werden soll, oder nach sehr vielen älteren und den meisten katholischen Auslegern vom Messias die Rede. Für die Erklärung vom Messias spricht nicht blofs, dafs allen anderen Erklärungen mehr oder weniger wichtige Gründe entgegenstehen, sondern auch, dafs unter dem Hirten hier derselbe verstanden werden mufs, der nach Kap. 11 das Hirtenamt über das unglückliche Volk übernahm und den letzten Versuch machte, es zu erhalten, dessen Hirtensorge und Treue aber von ihm mit Undank belohnt, ja der nach Kap. 12, 10 von ihm getödtet wurde, und dessen Verwerfung nach Kap. 11 für das Bundesvolk dieselben Folgen hat, wie hier sein Tod, nämlich die Verwerfung des gröfsten Theils des Volkes, vgl. V. 8 mit Kap. 11, 6. 9. 15—17. Dessen Tod wird auch Kap. 12, 10 indirect als dieselbe Ursache aller über das Volk ergangenen Leiden dargestellt, indem dort die Reue über die Ermordung des Hirten als die Ursache der Befreiung von allen diesen Leiden erscheint. Bei diesen Gründen kann kein Zweifel mehr darüber sein, dafs alle Erklärungen, welche unter dem Hirten einen anderen als den Messias verstehen, unzulässig sind. — Da auch der Heiland beim letzten Abendmahle diese Stelle ausdrücklich auf sich bezieht (45) und seinen Jüngern in einem feierlichen Momente sagte, dafs jetzt an ihm und an seinen

---

(45) Denn Matth. 26, 31. 32 heifst es: „*Τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ· γέγραπται γάρ· παστάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσεται τὰ πρόβατα τῆς*

Jüngern in Erfüllung gehen werde, was der Prophet hier sage, so kann nicht der mindeste Zweifel obwalten, daſs Sacharja von ihm geweissagt habe.

Für die Erklärung von Christus und gegen die übrigen sprechen auch die Worte : „wider einen Mann, meinen Nächsten“. Jehova konnte denjenigen nur seinen Nächsten nennen, der mit ihm durch eine geheime Einheit des Wesens verbunden ist, und der schon im alten Bunde der Führer und Gesetzgeber des Volkes war. Es fragt sich nur, ob עָמִית wirklich *Nächster*, oder, wie einige Ausleger wollen, *Genosse, Freund* bedeutet. Der Genosse soll nach Einigen *Genosse Jehovas* genannt werden, weil auch dieser der Hirte seines Volkes sei. Nach Fürst und Hitzig, welche גֶּבֶר עֲמִיתִי *Mann meiner Gemeinschaft* übersetzen, soll dadurch der König bezeichnet werden, weil Jehova selber ebenfalls und zum Voraus König Israels ist, wie Hitzig sich ausdrückt. — Es soll עָמִית ein Synonym von רֵעַ *Freund*, *Genosse* sein, so daſs der sichtbare König nur als der „Freund“ des wirklichen zum Vorschein komme. Nach Ewald, welcher jene Worte : *meinen Herrn Neffen* wiedergiebt, soll jeder König Jehova näher stehen, sein Sohn, wenigstens sein Neffe sein. Dieser Hirte soll geschlagen werden, daſs auch die Heerde sich zerstreue durch die Assyrer und das Exil. — Sieht man die Stellen näher an, worin עָמִית vorkommt, so ergiebt sich, daſs es aufser unserer Stelle sich nur im Pentateuch findet und stets *Nächster* bedeutet. Es scheint dieses Wort im späteren Sprachgebrauche nicht mehr vorhanden gewesen zu sein. Im Pentateuch kommt es eilfmal vor. Sacharja hat dieses Wort wie אַלּוּף 12, 5 wahrscheinlich aus dem Pentateuch entnommen; weshalb wir denn auch mit ihm

---

ποίμνης. Μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν“, vgl. Marc. 14, 27. 28. Statt *γέγραπται γὰρ* hat Marc. *ὅτι γέγραπται* und *τῆς ποίμνης* läfst er weg.

denselben Sinn verbinden müssen, welchen es dort hat. Es findet sich עָמִית in allen Stellen dort nur in den Gesetzen, worin über eine Caesio proximi die Rede ist, und steht dann mit Nachdruck zur Bezeichnung eines schweren Vergehens gegen die, welche andere, durch gemeinsame leibliche und geistige Abstammung Verbundene beschädigen. Es wechselt gleichbedeutend mit *Bruder* ab, welcher im Pentateuch gewöhnlich auf eine leibliche und geistige Abstammung hinweist. So heifst es 3 Mos. 5, 20: „Eine Seele, wenn sie sündigt und frevelt wider Jehova und lügt gegen seinen *Nächsten* in einem Anvertrauten (ein Depositum abläugnet) — oder seinen *Nächsten* bedrückt", 19, 11: „Ihr sollt nicht lügen und betrügen keiner seinen Nächsten (אִישׁ בַּעֲמִיתוֹ)", vgl. Eph. 4, 28; V. 15: „Gerecht sollst du richten deinen Nächsten (עֲמִיתֶךָ)", V. 17: „Du sollst nicht hassen deinen *Bruder* im Herzen, strafen sollst du deinen Nächsten (עֲמִיתֶךָ)"; 18, 20: „Du sollst nicht beschlafen das Weib deines Nächsten (אֵשֶׁת עֲמִיתֶךָ)"; 24, 19: „Wenn Jemand einen Leibesschaden seinem Nächsten (בַּעֲמִיתוֹ) beibringt, wie er gethan, so soll ihm gethan werden"; 25, 15: „Wenn du etwas käufst von deinem *Nächsten*, oder etwas verkäufst deinem *Nächsten*, so sollt ihr auch einer seinen *Bruder* nicht beschädigen"; V. 16. 17: „Und ihr sollt nicht beschädigen einer seinen *Nächsten*, und du sollst dich fürchten vor deinem Gott". Bezeichnet, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, עָמִית einen Menschen, der mit einem anderen in enger leiblicher und geistlicher Verbindung steht, und ein angeborenes Verhältnifs hat, und daher sehr strafbar ist, wenn er gegen diese engste Verbindung handelt, so folgt hieraus, dafs, wenn diese Bezeichnung auf das Verhältnifs einer Person zu Gott übertragen wird, diese nicht eine blofs menschliche sein kann, sondern vielmehr eine nur durch geheime Einheit des Wesens mit Jehova verbundene; und eine solche tritt uns schon Kap. 11 und Kap. 12 deutlich entgegen. — Der

Grund, warum der Prophet den Hirten Jehovas mit einem Worte bezeichnet, welches ausschliefslich nur in den Gesetzen über die Verletzung des Nächsten vorkommt, liegt vielleicht auch noch in der Absicht, den scheinbaren Widerspruch hervorzuheben, welcher zwischen der Aufforderung Jehovas : „Schwert, erwache dich über meinen Hirten", und den Verordnungen seines eigenen Gesetzes, wonach Niemand seinen Nächsten beschädigen soll, stattfindet. Da Jehova selbst dasjenige Verhältnifs aufser Acht setzet, welches er unter den Menschen als ein heilig zu haltendes und streng verpflichtendes befohlen hat, so giebt er dadurch zu erkennen, dafs sein Zweck ein ganz erhabener sein müsse. Nach menschlicher Ausdrucksweise macht Jehova auf die Gröfse der Aufopferung aufmerksam, welche diese Jehova kosten mufste.

Ist עֲמִית Femin. von dem ungebräuchlichen עָמָה *sich verbinden, sich vereinen*, in seiner originellen Weise עַם *Verbindung, Vereinigung, Gemeinde, Genossenschaft*, daher *Volk*; so bezeichnet es eigentl. *Gemeinschaft, Vereinigung*, dann concret *Nächster, Engverbundener*, wie מַלְאָךְ *Sendung*, dann *Gesandter*. Hengstb. ist der Meinung, dafs גֶּבֶר in einem Gegensatze zu עֲמִיתִי stehe, indem der, welchen das Schwert treffen soll, mit der göttlichen Natur die menschliche verbinden müsse. Das גֶּבֶר bezeichne, wie auch Winer s. v. meine, den Menschen im Gegensatze zu Gott. Es sei der Nebenbegriff der Stärke, welchen das Wort, wie unser *Mann*, an mehreren Stellen habe, nicht darin zu suchen.

Die Personification des Schwertes und die Anrede an dasselbe, hat ein Analogon in der Weissagung des Jeremia gegen Philistäa Kap. 47, 6, wo derselbe, von menschlichem Mitleide mit dem Schicksale derer ergriffen, gegen welche er weissagt, ausruft : „Ha, Schwert Jehovas, wie lange willst du nicht ruhen, kehre doch zurück in deine Scheide; sei ruhig und stille! doch wie könntest du ruhig sein, da Jehova ihm geboten, da gegen Askalon und gegen das

Ufer des Meeres er es gesandt". Diese Aufforderung zeigt an, dafs Jehova die causa prima des Todes seines Hirten und die menschlichen Urheber nur die Werkzeuge sind, wie Jesus Joh. 19, 11 zu Pilatus sagt: „Du würdest keine Macht gegen mich haben, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre". Das *erwache* zeigt an, dafs man sich das Schwert, der Personification angemessen, als bis jetzt ruhend zu denken habe. Schmid bemerkt: „Poenae istae hactenus Christum manserunt; nondum fuit iis concessum, ut eum invaderent; iam vero aeternus pater, solutis quasi vinculis et apertis ubique portis, potestatem iis facit, ut filium suum adoriantur". Durch die Aufforderung des *Schwertes*, den Hirten Jehovas zu schlagen, wird aber wie durch das *Durchbohren* Kap. 12, 10, was auf eine Stichwaffe führt, nur der bevorstehende Tod (wie Jos. 8, 24; 10, 30; 19, 47) und nichts Näheres über die Art und Weise desselben ausgesagt. Denn das Schwert, das gewöhnliche Werkzeug des Richters und des Kriegers, steht nicht selten statt jedes verwundenden und tödtenden Instrumentes, wo es nicht auf das Instrument, sondern nur auf die Verwundung und Tödtung ankommt. Deutlich ist das Beispiel 2 Sam. 12, 9: „Du hast ihn, den Urias, getödtet durch das Schwert (בְּחֶרֶב) der Kinder Ammon". Nach 2 Sam. 11, 24 geschah es aber durch die Pfeile der Ammoniter. Nach 2 Sam. 11, 25 läfst David dem Joab, der ihm hatte melden lassen, dafs mehrere der Seinigen durch die feindlichen *Pfeilschützen* getödtet worden seien, wieder sagen: „lafs dich das nicht böse dünken; denn das *Schwert* frifst bald hier, bald da; setze nur tapfer den Kampf gegen die Stadt fort". Ps. 22, 21 heifst es: „errette vom Schwert meine Seele", vgl. unseren Commentar zu dieser Stelle. — Ein ähnlicher allgemeiner Gebrauch des Schwertes findet sich auch 2 Mos. 5, 21: „ihr habt unseren Geruch stinkend gemacht vor Pharao und seinen Knechten, gebend das Schwert in ihre Hände, uns zu tödten", Jerem. 2, 23: „euer Schwert hat eure Propheten

gefressen"; Matth. 26, 52 : „wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen". Nach demselben Sprachgebrauche wurde bei den Römern das Recht der Obrigkeit, jede Art von Lebensstrafe zu verhängen, das ius gladii genannt. — Mehrere Ausleger sind der Ansicht, dafs die Anrede : „schlage den Hirten" nicht mehr an das Schwert gerichtet sei; Michaelis : „percute, quisquis percuties", allein der Umstand, dafs חֶרֶב Femininum ist, giebt bei der hier stattfindenden Personification desselben dazu noch keine Berechtigung, vgl. z. B. 1 Mos. 4, 7, wo die als reifsendes Thier personificirte Sünde als Masculinum construirt wird. — Der Prophet scheint bei den Worten : „schlage den Hirten, dafs die Heerde sich zerstreue", hier 1 Kön. 22, 17 vor Augen zu haben, wo der Prophet Micha zu Josaphat und Achab, den Tod des letzteren voraussagend, spricht : „ich sah ganz Israel zerstreut zu den Bergen, wie die Heerde, welche keinen Hirten hat, und Jehova sprach : „diese haben keinen Hirten; sie mögen zurückkehren, jeder zu seinem Hause in Frieden", vgl. 1 Makk. 9, 18 : *καὶ Ἰούδας ἔπεσε· καὶ οἱ λοιποὶ ἔφυγον.* Der Prophet will sagen, das seines Leiters und Führers beraubte Volk wird verwüstet und zerstreut werden.

Bei den Auslegern findet sich über die Heerde eine Verschiedenheit der Ansicht. Viele nehmen in Folge einer unrichtigen Auffassung der neutestamentlichen Anführungen an, dafs die Heerde hier nicht das ganze Bundesvolk, sondern nur einen Theil bezeichne. Justinus versteht im Dialoge mit dem Juden Trypho unter der Heerde allein die Jünger Jesu, und findet die volle Erfüllung in ihrer Flucht nach dessen Gefangennehmung. Nach Ambrosius (serm. II in Ps. 118) soll der Prophet hier die Zerstreuung der Apostel in alle Länder, und deren Predigt der Lehre Christi weissagen; nach Hieronymus ist die Heerde : „omnis in Christo multitudo credentium", ebenso nach Michaelis : „apostoli, aliique Judaei, in Christum Jesum credentes". Dagegen versteht der Con-

vertit R. Samuel, lib. de adventu Messiae (in den monumentis orthodoxographis, Basel 1555, p. 1302 sqq.) cap. 19, unter der Heerde den gottlosen durch die Römer zu zerstreuenden Theil des Volkes, denn er schreibt: „cruxifixo Christo, qui pastor erat, Judaeos dispersos esse per orbem terrae, postquam capti et venditi sunt Romanis". Allein diese Erklärung beschränkt die Heerde ohne genügenden Grund, wie auch Wessel a. a. O. und Marck erkannt haben. Dafs Heerde hier sämmtliche Schafe, das ganze Bundesvolk, umfasse, welche der Hirt weiden soll, darüber läfst Kap. 11 keinen Zweifel. Denn daselbst, namentlich V. 7, ist nicht von den Gläubigen allein, sondern von dem ganzen jüdischen Volke die Rede, und als die elendesten Schafe, welche auf den Hirten achteten, erscheinen V. 11 nur ein einzelner Theil der Heerde. Deutlich spricht für diese Auffassung der Heerde im letzten Versgliede die Erwähnung der Kleinen, auf welche Gott seine fernere Fürsorge richten will. Wollte man unter diesen nur die Gläubigen oder die Apostel verstehen, so würde man den Zusammenhang zwischen V. 7 und V. 8. 9 zerreifsen. Es wird daher unter dem Bilde hier das ganze jüdische Volk nach dem Tode des Messias dargestellt. In welcher Weise und wie lange die Heerde den Hirten entbehren und durch diese Entbehrung elend werde, das hing von ihrem verschiedenen geistigen Zustande und von den dadurch bedingten verschiedenen Führungen des Hirten ab. Die Hirtenlosigkeit der Apostel und der übrigen Gläubigen war nur von kurzer Dauer, dagegen irrt noch der ungläubige Theil der Juden umher, wie Schafe, die keinen Hirten haben. — Die Redensart: „die Hand wenden auf" oder: „die Hand zurückführen über Jemanden" ist unbestimmt, so dafs aus dem Zusammenhang erst entschieden werden kann, ob sie sensu bono oder malo stehe. Viele Ausleger nehmen hier nach dem Vorgange des Chaldäers, des Alexandriners und der ihm folgenden griechischen Ausleger das letztere an. Für

diese Auffassung scheint beim ersten Blick V. 8 zu sprechen, wo von einem schweren, über die zerstreute Heerde zu verhängenden Strafgerichte die Rede ist. Allein bei unserer Betrachtung erscheint die erstere Auffassung als die richtige und jener Grund nur als Scheingrund. Denn das V. 8 geschilderte Strafgericht ist nach einer anderen Betrachtungsweise ein Beweis der ferneren besonderen Fürsorge Gottes für das Volk, weil derselbe dadurch die Bedingung realisirte, unter der es allein wieder in das alte Gnadenverhältnifs zu ihm zurückkehren und Gottes Volk wieder werden konnte. Das Gericht über die Gottlosen ist für die Gemeinde Gottes eine Wohlthat. Für diese Auffassung spricht deutlich V. 9, wo ein Theil im Feuer geläutert werden soll, und die Erwähnung der „Kleinen". Denn diese Bezeichnung führt auf die Hülfsbedürftigkeit und auf das Mitleiden Gottes mit dem elenden Zustande der armen Schafe, geradeso wie Kap. 11, 7 der Hirt deshalb es übernimmt, die Heerde zu weiden, weil sie die elendesten Schafe sind. Wir treffen diese Darstellungsweise auch bei Malachi, der, nachdem er ein grofses sichtendes Strafgericht über das Bundesvolk angekündigt hat, V. 6 als Grund desselben die Bundestreue Jehovas anführt, welcher sein Volk nicht ganz zu Grunde gehen lassen könne, wie es ohne dieses Strafgericht nothwendig geschehen müfste.

Ganz parallel und vielleicht von Sacharja berücksichtigt ist Jes. 1, 24 ff. : „Ich will Rache nehmen an meinen Feinden (den gottlosen Israeliten), und ich will zurückführen meine Hand über dich (die Gemeinde Jehovas), und läutern, wie Laugensalz (läutert) alle deine Schlacken und entfernen all' dein Zinn. — Dann sollst du genannt werden Stadt der Gerechtigkeit, treue Stadt." Dafs diese Worte nicht im üblen Sinne, wie Gesenius meint, sondern im guten Sinne zu fassen sind, und von einer Gnadenwohlthat, die Jehova seinem Volke durch seine Reinigung erweist, während er es, so lange er die-

selbe unterliefs, verlassen zu haben schien, hat Vitringa z. d. St. zur Genüge gezeigt. Es findet zwischen Zion (V. 25) und den Feinden Gottes (V. 24) ein offenbarer Gegensatz statt, wie V. 27 und 28 zwischen eben denselben. — הַצְּעָרִים (46) sind hier die *Kleinen*, im *figürlichen* Sinne die Elenden, dieselben, welche 11, 7 die elendesten Schafe genannt werden.

Da צְעִירֵי הַצֹּאן Jerem. 49, 20; 50, 45 eine Bezeichnung eines elenden Volkes ist, so braucht man nicht die Auflösung eines Tropus anzunehmen und hat nur bei den Kleinen die Heerde oder die Schafe zu ergänzen. Jerem. 14, 3 steht צָעוֹר s. v. a. צָעִיר *klein*, dann *gering*, *elend* von צָעַר, *klein sein*, arab. صَغُرَ, syr. ܙܥܘ dass. dem אַדִּיר *herrlich* entgegen. „Ihre Herrlichen senden ihre Kleinen nach Wasser“. Jerem. 48, 4. 14 wird צָעוֹר, welches die Masorethen ohne genügenden Grund in das häufigere צָעִיר verwandeln wollen, auch von dem elenden Zustande gebraucht, vgl. auch Ps. 119, 141 : „*ich bin klein und verachtet* (צָעִיר אָנֹכִי וְנִבְזֶה)“. צָעִיר findet sich aufserdem nur noch als Stadtnamen (2 Kön. 8, 21). Da, wie wir bereits oben bemerkt haben, der Alex. wie der Chald. das : „ich wende meine Hand zurück“, sensu malo genommen haben, so verstehen sie unter den *Kleinen* die geringen Hirten des Volkes, im Gegensatze gegen die Oberhirten. Nach dieser Erklärung nehmen einige Ausleger in Bezug auf den Alexandriner an, dafs derselbe eine andere Lesart vor Augen gehabt habe. Theodoret giebt den Sinn dahin an : *καὶ ἐπιστρέψω τὴν χεῖρά μου ἐπὶ τοὺς μικροὺς ποιμένας, τοὺς ὄνομα ποιμένων ἔχοντας, ἱερέας καὶ διδασκάλους, τοῦ δὲ πράγματος ἐρήμους ὑπάρχοντας*, „und ich

(46) Dieses Wort hat der Alex. wahrscheinlich mit Uebergehung des צ und nach Versetzung der Buchstaben ע und ר הָרֹעִים gelesen. Das von Buxtorf dagegen Gesagte ist nicht beweisend.

werde meine Hand gegen die kleinen Hirten wenden, die Priester und Lehrer, welche zwar den Namen der Hirten haben, es aber wirklich nicht sind".

Nach der messianischen Erklärung unserer Stelle sind hier unter den Kleinen, welche die hier verheifsene Zurückführung der Hand Jehovas erfahren, zunächst die Apostel und alle, die damals aus den Juden schon an Christus gläubig waren oder die es damals wurden und durch alle Jahrhunderte werden, verstanden. Die Strafgerichte, welche Jehova über das ungläubige Bundesvolk verhängt, sind aber nicht blofs als Strafen der Gerechtigkeit, sondern auch als Aeufserungen und Mittel seiner Barmherzigkeit zu betrachten, und unsere Weissagung wird ihre Enderfüllung erreichen, wenn ganz Israel sich aufrichtig bekehrt und die Zurückführung der Hand über dasselbe sich aufs Glänzendste äufsert.

Ueber die oben angeführten Citate des N. T., welche nicht nach dem Alexandriner, sondern nach dem Grundtexte angeführt sind, ist zu bemerken, dafs Christus die vom Alex. beibehaltene bildliche Darstellungsweise, die Anrede an das Schwert, in ihren sachlichen Gehalt auflöst: „ich werde schlagen". Die letzten Worte: *Μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν*, sind, wie schon das *δὲ* zeigt, tröstlichen Inhaltes, und enthalten die Ankündigung, dafs Gott nach kurzer Unterbrechung sein Hirtenamt über die Apostel und die gläubige Gemeinde wieder übernehmen werde. Wir haben hier also eine Individualisirung des: „ich werde meine Hand über sie zurückführen", bei Sacharja. Hieraus erhellt, dafs das: „ich führe die Hand zurück", oder „ich wende die Hand zu oder über" u. s. w. von Christus in gutem Sinne genommen, und dafs von ihm unter der *kleinen Heerde*, oder dem kleinen Haufen, nicht *Hirten* verstanden worden sind, wie die griechischen Ausleger in Folge der Uebersetzung des Alexandriners und der übrigen Uebersetzer (Aquila *ἐπὶ τοὺς ποιμένας βραχεῖς*, Symmach. *μικρούς*,

Theod. *νεωτέρους*) und der Chaldäer vermeinen. Dafs die specielle Anwendung desjenigen, was Sacharja über die Zerstreuung der Heerde sagt, auf die Apostel, den weiteren Sinn und die weitere Beziehung desselben nicht ausschliefst, haben wir bereits bemerkt. Dafs Christus auf unsere Stelle ein grofses Gewicht gelegt habe, erhellt daraus, dafs er schon vorher mit den Worten derselben den Jüngern das Bevorstehende ankündigte, ohne sie, wie es hier geschieht, weil sie die frühere Beziehung nicht recht aufgefafst hatten, ausdrücklich zu citiren. Johannes sagt 16, 32 : *ἰδοὺ, ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐλήλυθεν, ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια καὶ ἐμὲ μόνον ἀφῆτε.* Auf unsere Stelle wird vielleicht auch angespielt 10, 13; 11, 52 (vgl. Lampe 3, 351) und Luc. 12, 32.

Von dem Chaldäer wird unser Vers wiedergegeben : חַרְבָּא אִתְגְּלָא עַל מַלְכָּא וְעַל שַׁלְטוֹנָא חַבְרֵיהּ דְּכְוָתֵיהּ דְּדָמֵי לֵיהּ אֲמַר יְיָ צְבָאוֹת קְטוֹל יָת מַלְכָּא וְיִתְבַּדְּרוּן שַׁלְטוֹנַיָּא וַאֲתִיב יָת מְחַת גְּבוּרְתִּי עַל תִּנְיָנַיָּא *Schwert, entblöfse dich gegen den König und gegen den Fürsten, seinen Genossen, der wie jener, der ihm ähnlich ist. Es sagt Jehova : tödte den König, und es werden sich die Fürsten zerstreuen; und ich werde zurückführen den Schlag meiner Stärke gegen den zweiten*, d. i. *gegen die, die den Fürsten zunächst folgen.*

V. 8 : וְהָיָה בְּכָל־הָאָרֶץ נְאֻם־יְהוָה פִּי־שְׁנַיִם בָּהּ יִכָּרְתוּ יִגְוָעוּ וְהַשְּׁלִישִׁית יִוָּתֵר בָּהּ *Und es geschieht im ganzen Lande, ist der Ausspruch Jehovas : zwei Theile in demselben werden ausgerottet, verscheiden, und das Dritttheil bleibt übrig darin.*

In diesem Verse verkündigt der Prophet, dafs in den sichtenden göttlichen Strafgerichten der bei weitem gröfsere Theil des Bundesvolkes seinen Untergang finden und nur ein kleiner Theil desselben übrig bleiben soll. Die Erfüllung hatte diese Verkündigung in dem Kriege der Juden mit den Römern, indem in demselben ein grofser Theil der Juden durch das Schwert fiel oder durch die Seuchen während der Belagerung und durch Hungersnoth den Tod

fand. Unter הָאָרֶץ haben wir wenigstens zunächst Palästina und nicht mit Hieron., Marck u. A. die ganze Erde zu verstehen. Der Artikel bezeichnet hier das im Vorhergehenden erwähnte Land des Bundesvolkes, Palästina, über dessen Bewohner der Hirt Jehovas das Hirtenamt nach 7, 5; 12, 12 übernommen hatte. In diesem Sinne fassen auch Theodoret und der heil. Cyrill. das הָאָרֶץ.

Der Ausdruck פִּי־שְׁנַיִם, welcher sich auch 2 Kön. 2, 9 findet, ist wohl aus 5 Mos. 21, 7 genommen. Das פִּי stat. constr. von פֶּה bezeichnet eigentl. *Mund*, dann ein *Mundvoll*, eine *Mundportion*, daher *Theil, Portion*. Der Ausdruck פִּי־שְׁנַיִם ist von der Sitte entstanden, denen, die man ehren wollte, eine doppelte oder gar mehrfache Portion Speise vorzusetzen, vgl. 1 Mos. 43, 34. Rosenm., altes und neues Morgenl., I, S. 207. Im übertragenen Sinne dient er dann 5 Mos. 21, 7 zur Bezeichnung des Antheils des Erstgeborenen an der Erbschaft, welcher eine doppelte Portion erhielt. Da das פִּי im übertragenen Sinne für *Portion*, *Antheil* sonst im A. T. nicht vorkommt, so ist nicht zweifelhaft, dafs unser Prophet, wenn Elisa 2 Kön. 2, 9 als der Erstgeborene des Elias im geistlichen Sinne eine doppelte Portion von dessen geistlicher Erbschaft verlangt, den Ausdruck aus 5 Mos. 21, 7 entnommen hat. Die von dem getödteten Hirten hinterlassene Erbschaft des jüdischen Volks wird in drei Theile getheilt, von welchen der Tod, gleichsam die Rechte des Erstgeborenen behauptend, *zwei*, das Leben *einen* erhält. Aehnlich ist diese Theilung Davids 2 Sam. 8, 2, wo es von den Moabitern heifst: „Und David schlug die Moabiter und mafs sie mit der Mefsschnur, indem er sie sich niederlegen hiefs, und mafs zwei Theile zum Tödten und einen Theil zum Lebenerhalten".

Da der Prophet von dem doppelten Antheile des Todes יִכָּרֵתוּ יִגְוָעוּ gebraucht, so hat man wohl mit Vatablus, Drusius und Hengst. an zwei verschiedene Todesarten zu denken und nicht mit Marck zu erklären

excidentur, ut exspirant, oder excidendo exspirabunt, so dafs das letztere nur eine nothwendige Folge des ersteren anzeigte. Hierfür spricht die Parallelstelle Ezech. 5, 12: „Es soll das Dritttheil von dir an der Pest sterben und durch Hunger in deiner Mitte aufgerieben werden, und das andere Dritttheil durch das Schwert fallen rings um dich her, und das letzte Dritttheil will ich in alle Winde zerstreuen und durch das Schwert hinter ihnen her ausziehen". Es würde hiernach durch יִכָּרֵתוּ der Tod durch das Schwert, durch יִגְוָעוּ der Tod durch die den Krieg und die Belagerung begleitenden Seuchen und durch Hungersnoth bezeichnet. Dafs bei längerer Belagerung der Städte die Seuchen und Hungersnoth einen Theil der Bewohner hinraffte, wie z. B. bei der Belagerung Samarias durch die Assyrer, ist bekannt. Die Uebereinstimmung unserer Stelle mit jener des Ezechiel ist wohl eine beabsichtigte. Und wenn das, so würde Sacharja die ganze Weissagung des Ezech. Kap. 5 wiederaufnehmen und eine zweite Erfüllung derselben ankündigen, so wie wir früher es in Bezug auf eine ähnliche des Jeremias Kap. 11, 13 nachgewiesen haben. Die Drohung, dafs Jehova mit dem sündigen Volke eine Dreitheilung vornehmen werde für Seuchen und Hunger und für die Zerstreuung, war zur Zeit des Sacharja bereits in Erfüllung gegangen, aber das Volk litt noch an den Folgen dieses Strafgerichtes; hier verkündigt nun das neue, dafs Jehova wegen seines erneuerten Abfalls eine neue Dreitheilung verhängen werde, wie er es nachher durch die Römer wirklich that. Was Sacharja und Ezechiel a. a. O. verkündigen, hatte schon 100 Jahre vorher Jesaia in einem Gesammtbilde der Schicksale des Bundesvolkes zusammengefafst, welches sich in seiner inneren Anschauung bei seiner Einweihung zum Prophetenamte dargestellt. Denn er verkündigt Kap. 6, 11 zuerst die gänzliche Verödung des Landes und die Wegführung seiner Bewohner in ferne Gegenden, nämlich in das babylonische Exil. Dafs Jesaia dieses Exil verkün-

digt, erhellt aus dem Umstande, daſs die auf die Assyrer und Syrer sich beziehenden Weissagungen glückverkündend sind. Dieser Theil der Weissagung wird demnach Ezech. Kap. 5 weiter ausgeführt. Hierauf heiſst es ferner: „wiederum ist im Lande ein Zehntheil seiner früheren Bewohner, aber er wird von neuem vernichtet“. Daſs unter diesem Zehntheil nicht die wenigen geringen Leute des Volkes, welche nach Jerem. Kap. 40 unter der Leitung des Gadalja von den Chaldäern im Lande zurückgelassen wurden, zu verstehen sind, erhellt aus dem Umstande, daſs diese zu unbedeutend waren, um in diesem mit wenigen Zügen gezeichneten Gesammtrisse berücksichtigt zu werden. Wir können daher nur an die neue Vernichtung der nationalen Selbstständigkeit des Volkes durch die Römer denken. Das „ein Zehntheil“ drückt aber genau, wie es hier passend war, das Verhältniſs der zurückgekehrten Exulanten zu den früheren Einwohnern von Juda aus. Die zweite Vernichtung ist die, von welcher Sacharja hier redet. Und was Jesaia noch von dem heil. Samen sagt, der bei dem Untergange des Ganzen des Volkes erhalten werden und zum Heile gelangen soll, stimmt vollkommen überein mit V. 9.

Durch den Artikel in הַשְּׁלִישִׁית wird das vorhergehende *zwei Theile* bestimmt. Denn wenn auſser zwei Theilen nur noch das Dritttheil übrig ist, so müssen diese zwei Theile zwei Dritttheile sein. Es ist daher unrichtig, wenn Winer unter dem Worte פִּי behauptet, daſs פִּי־שְׁנַיִם anders wie an den übrigen Stellen hier geradezu zwei Dritttheile bezeichnet. Das הַשְּׁלִישִׁית läſst darüber keinen Zweifel, daſs man an zwei Theile eines dreitheiligen Ganzen zu denken hat.

V. 9 : וְהֵבֵאתִי אֶת־הַשְּׁלִישִׁית בָּאֵשׁ וּצְרַפְתִּים כִּצְרֹף אֶת־הַכָּסֶף וּבְחַנְתִּים כְּבְחֹן אֶת־הַזָּהָב הוּא יִקְרָא בִשְׁמִי וַאֲנִי אֶעֱנֶה אֹתוֹ אָמַרְתִּי עַמִּי הוּא וְהוּא יֹאמַר יְהוָה אֱלֹהָי : *Und ich bringe das Dritttheil in's Feuer und läutere sie, wie man das Silber läutert und*

prüfe sie, wie man das Gold prüft : er wird meinen Namen anrufen und ich werde ihn erhören, ich spreche „mein Volk ist er“, und er wird sprechen : „Jehova, mein Gott“.

Gott will den in dem sichtenden Strafgerichte übrig gebliebenen Theil des Bundesvolkes zu seiner Läuterung und Reinigung durch Elend und Leiden prüfen, den Bufsgeist in ihm erwecken und die Schlacken der Sünde entfernen, wie die Schlacken und das Unreine von Silber und Gold. Die Folge dieser Prüfung und Läuterung wird sein, dafs der übrig gebliebene Theil sich aufrichtig bekehrt, Gott sein Flehen erhört, es zu seinem Volke wieder annimmt und dafs er von demselben treu verehrt wird. Die Leiden und Prüfungen, welche der dritte Theil, d. i. der in Strafgerichten übrig gebliebene Theil zu erdulden haben soll, sind die, welche die Juden seit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer und seit der Zerstreuung in alle Welt bisher erduldet haben und bis zu ihrem Eintritt in das Reich des Messias noch erdulden werden. Theodoret bemerkt zu d. Verse : „Dieses sagt er (Gott) von den gläubigen Juden. Denn aufser den 12 Aposteln hat er (Christus) andere 70 erwählt. Aber nach der Auferstehung werden schon 120 zusammen gefunden. Der göttliche Paulus sagt aber, dafs er 500 Versammelten erschienen sei. Als aber Petrus predigte, wurden jetzt 3000, dann 5000 zum Leben gefischt. Ferner sagt Jakob der Grofse (Apstgesch. 21, 20) zu dem heil. Paulus : „Du wirst sehen, wie viel 1000 unter den Juden es sind, die geglaubt haben.“ Es hat dieses Gott durch den göttlichen Sacharjas vorherverkündigt, dafs zwei Theile wegen des Unglaubens zu Grunde gehen werden, aber der dritte durch Versuchungen geprüfte und echt befundene sein Volk werde genannt werden, indem es ihn seinen Herrn und Gott nennt. Dasselbe hat Gott auch durch einen anderen Propheten (Jes. 10, 22) gesagt : Wenn auch die Zahl der Söhne Israels dem Sande des Meeres gleicht, so soll nur ein Rest gerettet werden.“

Das : „durch das Feuer gehen lassen“ ist der terminus technicus für die Reinigung der Metalle, vgl. 4 Mos. 31, 23. Der Grund, warum Jehova das Dritttheil des Volkes mit Silber und Gold vergleicht, das gereinigt wird von den Schlacken, liegt wohl einestheils in dem hohen Werthe, welchen dasselbe in seinen Augen hat, und anderntheils in der Schwierigkeit der Läuterung, welche in dem Ofen des Elendes geschehen soll. Für die letztere Beziehung spricht Jes. 48, 10, wo es heifst : „siehe, ich habe dich geläutert, doch nicht als Silber, ich habe dich erwählt im Ofen des Elendes“. Diese Worte enthalten die Erklärung Jehovas, dafs er zufrieden sein wolle, wenn durch das babylonische Exil nur die gröbsten Schlacken der Sünde ausgeschieden werden und wenn sich bei dem Volke nur die ersten Anfänge wahrer Buſse und eines neuen Lebens zeigten, und dafs er es nicht wie Silber reinigen wolle, welches, wenn es ganz gereinigt werden soll, öfters geschmolzen werden mufs, vgl. Ps. 12, 7, sondern dafs er es, ehe die Läuterung noch ganz vollendet sei, während es sich noch im Schmelzofen der Trübsal befinde, wieder in Gnaden annehmen wolle. An unserer Stelle sagt Jehova von der zweiten Läuterung gerade das Gegentheil. Bei dieser zweiten Läuterung sollen alle Schlacken ausgeschieden werden.

Die Verba צָרַף (*schmelzen*, daher צוֹרֵף *Gold-, Silberarbeiter*, insbesondere durch Feuer läutern, die Schlacken ausscheiden, trop. *läutern*, Dan. 11, 35; Ps. 18, 31; 119, 140, *prüfen, erproben*, Ps. 17, 3; 26, 2; 105, 19) und בָּחַן (*prüfen*, insbesondere Metalle, Jer. 9, 6; Ps. 66, 10, metaphorisch Job 23, 10; Ps. 7, 10; 17, 3; Jer. 11, 20) sind auch Jer. 9, 6 verbunden, vgl. Ps. 76, 10; Ezech. 22, 18. — Die Phrase : קָרָא בְשֵׁם יְהוָה bezeichnet : *den Namen Jehovas* mit Eifer *ausrufen*, ihn preisen, 1 Chron. 16, 8; Jes. 44, 5 und *den Namen Jehovas* mit Eifer *anrufen*. In beiden Fällen ist das בְּ Bezeichnung des Objectes, in welchem der Affect des Ausrufenden oder Anrufenden ruht, und

קָרָא בְּ, eig. *anrufen* oder *ausrufen*, indem man sich im Namen Jehovas befindet, wobei man daran denken mufs, dafs der Name Abbild und äufsere Darstellung des Wesens und von diesem ganz durchdrungen und getragen ist. Hiernach ist also das : קָרָא בְשֵׁם יְהוָה nicht gleichbedeutend mit קָרָא יְהוָה oder קָרָא אֶל יְהוָה. Jene drei Phrasen können nie von Gottlosen stehen, die Jehova nur heuchlerisch oder doch nur äufserlich und oberflächlich anrufen. Der Gottlose kann Gott nicht als den Ewigseienden, Unveränderlichen und Heiligen bezeichnen. Es steht daher auch Jes. 64, 6 ganz passend im Parallelismus mit : Jehova ergreifen. Joel 3, 5 wird als die einzige Bedingung des Heils genannt „jeder, welcher anrufen wird im Namen Jehovas, wird gerettet werden“. Die Worte Kap. 7, 13 : „er wird meinen Namen anrufen und ich werde ihn erhören“, bildet den Gegensatz zu dem : „Und wie er gerufen hat und sie nicht hörten, so rufen sie und ich höre nicht, ist der Ausspruch Jehovas“. Durch die Verbindung des Präterit. אָמַרְתִּי mit dem Futur. יֹאמַר wollte der Prophet andeuten, dafs das Sprechen Jehovas dem Sprechen des Volkes vorhergehen müsse, sowie Kap. 12, 10 erst dann das Volk Gebete an Jehova richtet und von tiefem Schmerze über seine Sünden ergriffen wird, nachdem Jehova den Geist der Gnade über dasselbe ausgegossen. Beide tempora bezeichnen hier aber eine relative Vergangenheit und Zukunft, wie Jes. Kap. 53, wo das Leiden des Knechtes Jehovas gewöhnlich durch Präterita, dagegen die Verherrlichung durch Futura ausgedrückt wird, obgleich beides noch zukünftig war. Eine passende Parallelstelle, worin selbst der Wechsel des Prät. u. Fut. sich findet, ist Hos. 2, 25 : „*und ich sage* (אָמַרְתִּי) zu dem Nicht-mein Volk : mein Volk du, und es *wird sagen* (יֹאמַר) : mein Gott“.

Sach. 14, 1—21.

Der Prophet schaut hier eine neue Scene, die er beschreibt. Jehova versammelt alle Völker der Erde gegen seine heilige Stadt, welche eingenommen und geplündert wird und deren Einwohner gröfsten Theiles vom Schwert hingerafft und deren übriger Theil ins Exil weggeführt wird (V. 1. 2). Hierauf nimmt Jehova sich der durch seine Fürsorge bisher noch verschont gebliebenen Seinen an und es wendet sich das Gericht plötzlich von der Gemeinde Gottes auf ihre Feinde. Jehova erscheint in seiner Majestät auf dem Oelberge, und es spaltet sich der Oelberg mitten durch, so dafs das Volk Gottes jetzt durch das verlängerte Thal Josaphat einen sichern und gebahnten Weg zur Flucht erhält. Dann erscheint Jehova mit all seinen Heiligen, um sein Reich auf Erden zu gründen (V. 3—5). Zuerst herrscht dichte Finsternifs, worauf für kurze Zeit eine Mischung von Licht und Finsternifs, ein Dämmerlicht folgt; endlich bricht zu einer Zeit, wo es am wenigsten erwartet wird, für die Erwählten der volle Tag des Heiles an (V. 6. 7). Von Jerusalem aus ergiefst sich dann ein Strom lebendigen Wassers befruchtend und belebend durch das ganze Land (V. 8). Die Theokratie, welche bisher auf ein einzelnes Land beschränkt war, umfafst nun die ganze Erde (V. 9). Damit Jerusalem allein erhaben sei, werden alle Berge im ganzen Lande geebnet; sie erhebt sich glänzend aus der Zerstörung, wird jeden Wechsels enthoben und erfreut sich für immer der göttlichen Gnade (V. 10. 11). Nachdem die Feinde, welche Jerusalem bedrängt haben, durch ein göttliches Strafgericht gezüchtigt worden, werden ihm die Schätze der Welt zufallen (V. 12—15); es wird sich der Ueberrest der Feinde zu Jehova bekehren und jährlich nach Jerusalem kommen, um dort das Laubhüttenfest zu feiern und ihre Gaben darzubringen (V. 16). Schwere Strafen werden

aber diejenigen treffen, die sich dieser Pflicht entziehen (V. 17—19). Der Unterschied zwischen dem Gemeinen und Heiligen wird dann ganz aufhören, sowie auch die Mischung von Frommen und Gottlosen, die in der früheren Theokratie stattfand (V. 20. 21) und alles wird heilig sein.

Sehr viele Ausleger (Michaelis z. d. St., Hitz. z. d. St., Schegg, Loch-Reischl, Hengst., Ausg. II, u. A.) nehmen an, dafs unsere Weissagung nur eine Wiederholung und weitere Ausführung der in Kap. 12 enthaltenen sei. Nach Hengst., Ausg. I, spricht dafür aber kein genügender Grund; vielmehr habe unsere Weissagung einen anderen Ansatz und es finde sich von einer Anknüpfung an Kap. 12 und einer Beziehung auf dasselbe keine Spur. Beide Weissagungen schildern nach ihm Begebenheiten, in deren von einander unabhängigem Cyclus das Folgende immer an das Vorhergehende durch das oft wiederkehrende : „an diesem Tage“ angeknüpft werde. Dafs beide Weissagungen auf verschiedene Zeiten gehen, darüber lasse die Vergleichung beider Kapitel kaum einen Zweifel. Kap. 12 erscheine Jerusalem zwar als schwer bedrängt, aber nicht als eingenommen und V. 5 erwarten die Fürsten Judas von den Bewohnern Jerusalems selbst Heil. Nach V. 6 und 7 wird der Feind aufserhalb der Stadt und ehe er sie erobern konnte, von jenen überwunden. Dagegen kommt die Hülfe Jehovas nach unserer Weissagung erst, nachdem die Stadt erobert und der gröfste Theil der Bewohner in die Gefangenschaft weggeführt worden. Nach Kap. 14, 14 kämpft Juda in Jerusalem, dagegen nach Kap. 12, 7 erkämpft es den Sieg aufserhalb der Stadt, die auf diese Weise gerettet wird. Nach unserem Kap. wird dem Volke Jehovas nach der Niederlage der Feinde Glänzendes verheifsen, welches Kap. 12 nicht geschieht. Eine Bestätigung dafür, dafs der Prophet in beiden Kapiteln verschiedene Ereignisse und Zeiten im Auge habe, lasse sich auch aus der Apocalypse entnehmen, indem dieselbe eine doppelte grofse Bedrängung der Gemeinde Gottes schildere.

Die erste findet sich Kap. 19, 19—21. Hierauf folgt ein Zustand der Kirche, welcher weit besser ist als der vorhergehende. Die zweite Kap. 20, 8. 9, wonach die vom Satan verführten Heidenvölker von allen vier Enden der Erde die Heiligen und die geliebte Stadt umringen. Dafs diese Weissagung, so wie der des Ezech. Kap. 37 und 38, so auch der unsrigen parallel sei, erhelle daraus, dafs hier ganz dieselben Folgen des von Jehova verliehenen Sieges gemeint werden, wie dort. Hieraus ergebe sich dann, dafs man sie, und nicht die Kap. 12, mit der des Ezechiel zusammenstellen müsse. Nach Sacharja, wie nach Ezechiel und der Apocalypse wird gleich nach dem Siege Jerusalem herrlich aufgebaut, Jehova schlägt in ihr seinen Wohnsitz auf, keine Verbannung wird mehr sein, ein Strömen des lebendigen Wassers geht von ihr aus und alle Göttlichen sind ausgeschlossen. — Dafs die in unserem Kapitel enthaltene Weissagung, ungeachtet der Aehnlichkeit mit Kap. 12, von dieser verschieden sei, nimmt auch Allioli an, indem er, Hengstenb. folgend, z. d. V. bemerkt: „Aber beide unterscheiden sich dadurch, dafs in der ersteren Jerusalem nur bedrängt, in der letzteren erobert wird, dafs in der ersteren wohl das Volk der Juden der heiligen Gemeinde sich anschliefst, aber noch nicht die ganze Erde zu einem Schafstalle unter Einem Hirten wird, was in der letzteren verheifsen wird. Den Schlüssel für das Verständnifs beider Weissagungen giebt die Apocalypse. Darin wird eine doppelte Bedrängung der heiligen Gemeinde in den letzten Zeiten deutlich geschieden. Die erste, Kap. 19, 19—21, auf welche ein siegreicher Zustand der Kirche längere Zeit hindurch folgt; die zweite, Kap. 20, 8. 9, da die Heidenvölker noch einmal die heil. Gemeinde überfallen, aber vom Herrn gänzlich vernichtet oder bekehrt werden, so dafs der Herr alles in allem wird. Dieser letzte Sieg ist in dieser Weissagung gefeiert. Der Tag des Herrn ist der Tag, da er sich verherrlicht, entweder durch grofse Wohlthaten, oder durch grofse Gerichte.“ Die von Hengst.

und Allioli angeführten Gründe beweisen zwar, daſs beide Weissagungen einige Verschiedenheiten haben, allein hieraus geht doch nicht überzeugend hervor, daſs Sacharja Kap. 14 verschiedene Zeiten und Verhältnisse schildere. Sacharja konnte die Weissagung in späterer Zeit wiederholen und einige nähere Bestimmungen hinzufügen. So schlieſst die Bedrängung 13, 2. 3 die Eroberung und Verwüstung nicht aus. In beiden Weissagungen wird aber Errettung verheiſsen, die von Juda ausgeht.

V. 1 : הִנֵּה יוֹם־בָּא לַיהוָה וְחָלַק שְׁלָלֵךְ בְּקִרְבֵּךְ *Siehe, ein Tag kommt Jehova, und getheilt wird deine Beute in deiner Mitte.*

Der Prophet verkündigt hier ein Strafgericht Jehovas über Jerusalem durch die Heiden (V. 2), welche es ausplündern und schmachvoll behandeln. In diesem Strafgerichte soll durch göttlichen Schutz nur ein Rest erhalten und befreit werden. Da Jerusalem das ganze Bundesvolk repräsentirt, so ist das Strafgericht auf dieses zu beziehen. Die Erfüllung dieses Ausspruchs geschah in dem verheerenden Kriege der Römer gegen die Juden und namentlich bei der Eroberung Palästinas. — Die Worte : יוֹם־בָּא לַיהוָה sind nicht zu übersetzen : *der Tag Jehovas kommt*, Rückert : *siehe der Tag kommt Jehovas*, denn das לְ kann nur dann statt des Stat. constr. stehen, wenn dieser nicht eintreten kann, also nur wenn ein Unbestimmtes bezeichnet werden soll, das zweite Nomen aber, wie hier Jehova, ein Bestimmtes ist, vgl. Ewald S. 582. 603. Auch darf man nicht : „ein Tag Jehovas“ übersetzen, weil man nicht einsieht, warum יוֹם nicht mit לַיהוָה verbunden sein sollte. Die Construction fordert vielmehr die Uebersetzung : „ein Tag kommt Jehova“, so daſs das לַיהוָה zu בָּא gehört. Dieser Tag kommt dem Jehova nicht bloſs insofern, als er ihn herbeiführt, sondern auch und vorzugsweise, insofern er an ihm verherrlicht wird. So heiſst es Ezech. 39, 13 von dem Tage der Niederlage Gogs : יוֹם הִכָּבְדִי *der Tag meines Geehrtwerdens*, spricht Jehova. — Nach Jes. 2, 12

kommt der Tag Jehovas (יוֹם לַיהוָה) über alles Hohe und Erhabene, und nach V. 17 ist Jehova allein erhaben an jenem Tage. Der folgende Vers läfst darüber keinen Zweifel, dafs der „Tag Jehovas“ hier wie sonst gewöhnlich von der Zeit des göttlichen Strafgerichts zu erklären ist. Zweifelhaft könnte es beim ersten Blick scheinen, ob der Prophet hier das über das Bundesvolk durch die Römer ergangene Strafgericht oder ein späteres im Auge habe, welches nach der Kap. 12, 10 bis 13, 6 geschilderten grofsen Ausgiefsung des Geistes und Erneuerung des Lebens, d. i. nach der Bekehrung zu Christo über die wieder von ihm Abgefallenen und untreu Gewordenen in der Gemeinde Gottes kommen soll. Von diesem zweiten Strafgerichte erklärt Hengst. diese Weissagung. Allein die dafür angeführten Gründe sind nicht beweisend. Am meisten begründet ist die Erklärung von dem Strafgerichte durch die Römer; man braucht aber dasselbe nicht auf dieses zu beschränken. Hatte der Prophet das zukünftige Schicksal der Juden nach der Ankunft Christi vor Augen, so kann unsere Weissagung auch auf die Folgezeit bezogen werden, worin die halsstarrigen und gottlosen Juden Strafgerichte treffen sollen. Der Prophet spricht hier von *Deiner* Beute, weil er Jerusalem, den Sitz des Reiches Gottes, zu seiner Zeit anredet, unter dessen Bilde sich ihm dieses in der inneren Anschauung darstellt, wie ähnlich in der Apocalypse. Dafs man hier nicht, wie schon bemerkt wurde, bei dem Buchstaben stehen bleiben darf, beweist der bildliche Character der Schilderung, insbesondere die Unmöglichkeit, dafs alle Völker der Erde gegen das äufsere Jerusalem zum Streite versammelt und nach ihrer Besiegung jährlich dahin ziehen werden, um das Laubhüttenfest zu feiern. Auf : „in deiner Mitte“ legt Hieron. einen besonderen Nachdruck, wenn er bemerkt : solet frequenter accidere, ut quae subito impetu in civitate direpta sunt, foris in agro, aut in solitudine dividantur, ne forte hostes superveniant; his autem tantum malorum

pondus incumbet, ut, quae direpta sunt, in civitatis medio dividantur pro *securitate victoriae.* Die erklärende Uebersetzung des Chaldäers : וִיפַלְגוּן בֵּית יִשְׂרָאֵל נִכְסֵי עַמְמַיָּא בְּגַוִּיךְ יְרוּשְׁלֶם *und es wird theilen das Haus Israels die Schätze der Völker in deiner Mitte Jerusalem* ist wegen des Folgenden durchaus unzulässig. Dafs hier von der Eroberung Jerusalems durch die Heiden (Römer) die Rede sei, nehmen auch Theodoret, Cyrill., Eusebius demonstr. evang. 6, 18, Marck u. v. A. an. Wenn Hengstb. dagegen bemerkt, dafs diese Auffassung sich schon dadurch hinreichend widerlege, dafs nach ihm in V. 3 der Prophet plötzlich von dem leiblichen Zion auf das geistliche überspringen solle, so ist diese Entgegnung von keinem Gewichte. Denn wenn auch V. 1 u. 2 hauptsächlich von Jerusalem die Rede ist, so folgt nicht daraus, dafs V. 3 ff. nicht von der übriggebliebenen gläubigen Gemeinde und deren göttlichem Schutz die Rede sein könne. Es soll je ein Dritttheil erhalten werden, und dieser alle Feinde besiegen; dafs dieses durch Waffengewalt geschehen solle, wird nicht gesagt. Hatte der Prophet nicht blofs das traurige Schicksal, welches durch die Römer und andere Feinde über das Bundesvolk und namentlich über Jerusalem gekommen ist, sondern auch die gläubige Gemeinde aus demselben, welche Gott schützt und zum geistigen Siege führt, vor seinem geistigen Auge, so konnte er so sprechen, wie er hier thut. Dafs יוֹם, wenn es in den Weissagungen, welche vom Messias und seinem Reiche handeln und dem Bundesvolke Glück oder Strafe verkündigen, für *Zeit* steht und einen gröfseren oder kleineren Zeitraum bezeichnet, braucht hier noch kaum bemerkt zu werden.

V. 2 : וְאָסַפְתִּי אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם אֶל־יְרוּשָׁלַם לַמִּלְחָמָה וְנִלְכְּדָה הָעִיר וְנָשַׁסּוּ הַבָּתִּים וְהַנָּשִׁים תִּשָּׁנֶלְנָה וְיָצָא חֲצִי הָעִיר בַּגּוֹלָה וְיֶתֶר הָעָם לֹא יִכָּרֵת מִן־הָעִיר : *Und ich sammle alle die Heiden gegen Jerusalem zum Kriege und die Stadt wird genommen*

und die Häuser geplündert und die Weiber geschändet und es zieht aus die Hälfte der Stadt als Gefangene (Viele : *in die Gefangenschaft*) ; *doch der Rest des Volkes wird aus der Stadt nicht vertilgt.*

Nach dieser Verkündigung werden alle Heiden das Bundesvolk bekämpfen, schmählich behandeln, seiner Macht und Güter berauben, und einen grofsen Theil als Gefangene abführen ; ein Rest soll aber durch göttlichen Schutz erhalten werden und seine Feinde besiegen. Dafs die Geschichte diese Verkündigung in Betreff des Strafgerichts, was durch die Römer und andere Völker über das Bundesvolk ergangen ist, bestätigt, ist bekannt. Insoweit dieselbe zugleich eine Heilsverkündigung enthält, ist die volle Erfüllung noch zu erwarten. Dafs der Prophet nicht blofs Jerusalem, den Sitz der Theokratie, sondern auch zugleich das ganze Bundesvolk verstehe, erhellt aus der Sammlung aller Heiden, welche nicht gegen Jerusalem ziehen können. Hierauf führt auch Jes. 2, 3 und Mich. 4, 2, wonach viele Heiden nach Jerusalem strömen. Theodoret bemerkt zu diesem Verse : „Es wird berichtet, dafs zur Zeit als Vespasian und Titus sich zum Kriege rüsteten, die Gläubigen in Folge einer Offenbarung die Stadt verlassen haben. Dieses hat aber auch Christus der Herr in den Evangelien befohlen (Luc. 21, 20; Marc. 13, 14. 15) : „Wenn ihr sehet, dafs Jerusalem von Kriegsheeren umgeben wird, dann wisset, dafs sein Ende herannaht; dann mögen fliehen, die in Judäa sind, auf die Berge, und wer auf dem Dache ist, steige nicht herab, um etwas aus seinem Hause zu nehmen. Von diesen hat nämlich Sacharja vorhergesagt : „der Rest wird nicht zu Grunde gehen". — Wenn unsere Stelle von denselben Ereignissen spricht, wie Johannes in der Apocalypse 20, 8, so scheint darin ein Widerspruch zu liegen, dafs unser Prophet Jehova die Heiden gegen Jerusalem sammeln läfst, dagegen der Verfasser der Apocalypse den Satan. Allein der Widerspruch ist nur ein scheinbarer, indem das, was durch göttliche

Zulassung geschieht, bisweilen so dargestellt wird, als wenn Gott selbst es thut. Es mufs selbst das Böse Gott als Mittel dienen, seinen Weltplan zu realisiren. So erscheint bei Job in dichterischer Darstellung auch unter den Engeln der Satan, aber als unfreiwilliger Diener, wie Assur als Zornruthe in der Hand Gottes und Nebucadnezar als dessen Knecht. Aber ohne Gottes Zulassung und Willen vermag der Satan über die Gemeinde Gottes nichts. — Unserer Stelle parallel ist Ezech. 39, 2 : „Jehova führt Gog aus dem äufsersten Norden, und führt auf die Berge Israels, um die dort zu verderben".

Hitzig will in diesem Vers einen wichtigen Grund finden, dafs die Kap. 9 bis Kap. 14 in der Zeit vor dem babylonischen Exile abgefafst seien, indem hier die Wegführung als ein zukünftiges Ereignifs bezeichnet werde. Er setzt voraus, dafs Sacharja nicht von einer so späten Gefangenschaft, welche der jüdische Krieg und die Zerstörung Jerusalems durch die Römer zur Folge hatte, reden könne. Allein ein hartes Strafgericht verkündigen auch Malachi und Daniel. Bei der Annahme einer göttlichen Belehrung des Propheten über die zukünftigen Schicksale des jüdischen Volkes schwindet die Schwierigkeit. Rosenmüller ist der Meinung, dafs אֶל hier für עַל stehe; allein diese Annahme ist unnöthig, weil jenes die Richtung anzeigt, nach welcher die Heiden gesammelt werden. Die Worte : „es werden die Häuser geplündert, die Weiber geschändet, hat der Prophet wohl aus Jes. 13, 16 entnommen, wo es heifst : וּבָתֵּיהֶם וּנְשֵׁיהֶם תִּשָּׁגַלְנָה יִשַּׁסּוּ. Der Prophet hat hier eine äufserst schimpfliche Behandlung im Auge, dergleichen oft in den eroberten Städten stattfand, vgl. Am. 7, 17; Jes. 13, 6.

Ueber גּוֹלָה das Partic. fem. Kal sind die Ausleger verschiedener Ansicht, indem einige es in der Bedeutung *Gefangenschaft*, andere in der Bedeutung *Gefangene* nehmen. Da גָּלָה *fort-, wegziehen, fort-, auswandern* bedeutet, so bezeichnet גּוֹלָה eig. das *Auswandernde*, *Auswanderung*,

dann collectiv *Auswandernde, Exulanten*, daher Esr. 10, 8 קְהַל הַגּוֹלָה *die Versammlung der Auswanderer, der Exulanten.* Gegen die Bedeutung : *Gefangenschaft* spricht auch, dafs die Participialform keine Nomina abstracta bildet, vgl. Ewald S. 236. 237. Hiernach ist die öfters vorkommende Redensart יָצָא בַגּוֹלָה nicht : *ausgehen, ausziehen, gehen* in die Gefangenschaft, sondern *ausziehen . . mit den Auswanderern, Exulanten*, zu übersetzen, vgl. Am. 1, 15; Jer. 48, 7. 11. Bei den Verbis der Bewegung steht zwar bisweilen das בְּ, wenn die bewegte Sache an dem Orte oder in dem Zustande verbleibt, aber eine solche regelmäfsige Verbindung ist doch unwahrscheinlich.

Das Femin. הַגּוֹלָה die *Gefangenen, Exulanten* erklärt sich, wenn man eine Personification des in das Exil weggeführten Volkes als eines Weibes annimmt, wie wir dieses Jes. 47 finden. Hiernach ist das bei Esra öfters vorkommende בְּנֵי הַגּוֹלָה nicht : *Söhne der Gefangenschaft*, sondern *Söhne der Gefangenen* oder *Exulanten* zu übersetzen. Dafs man nicht Söhne der Gefangenschaft übersetzen dürfe, erhellt aus Esr. 8, 35 : „die aus der Gefangenschaft gekommen waren, die Söhne der Gefangenen, brachten Gott Brandopfer dar“. Uebersetzt man Söhne der Gefangenschaft, so entsteht eine leere Tautologie, vgl. auch 2, 1 : „Dieſs sind die Söhne der Stadt, welche zurückkehrten aus den Gefangenen, die Nebucadnezar weggeführt hatte“. Unter den von Winer, Gesenius thes. s. v., Fürst für die Bedeutung *Gefangenschaft* angeführten Stellen ist nur die 1 Chron. 5, 22 scheinbar. Allein auch hier kann man das עַד הַגּוֹלָה *bis auf die Gefangenen* übersetzen. Die Uebersetzung usque ad exilium ist unnöthig. Hiernach mufs das בַּגּוֹלָה nicht : in die Gefangenschaft, sondern *als Gefangene* übersetzt werden. — 2 Mos. 6, 3 heifst es : „ich erschien dem Abraham בְּאֵל שַׁדָּי *als allmächtiger Gott*“, Jes. 40, 4 : „*siehe der Herr kommt als ein Gewaltiger*, הִנֵּה אֲדֹנָי יְהוִה בְּחָזָק, vgl. 2 Mos. 32, 22; Pred. 7, 14; Spr. 3, 26; Ps. 68, 5; Jes. 26, 4. Dieser Gebrauch,

welchen man בְּ pleonasticum (sonst essentiae des Seins) zu nennen pflegt, findet sich auch im Arab. — Wegen des Gegensatzes gegen den im Folgenden erwähnten, in der Stadt zurückgebliebenen Theil des Volkes wird נוֹלָה mit dem Artikel verbunden. — Die Worte: „doch der Rest des Volkes wird nicht vertilgt werden aus der Stadt", stehen im Gegensatze zu dem früheren, durch die Babylonier ausgeführten Gericht über Jerusalem. Der Vorzug der damals bei der ersten Deportation Zurückgebliebenen vor den Weggeführten war von keiner Bedeutung, da auch jenen dasselbe Schicksal bevorstand. Nach unserer Stelle soll aber der Vorzug ein wahrer und dauernder sein. Eine Anspielung auf die betreffenden Stellen findet sich selbst im Ausdrucke, Jer. 29, 16: „Denn so spricht Jehova zu dem Könige, der auf dem Throne Davids sitzt, und zu dem ganzen Volke, das wohnt in der Stadt, euren Brüdern, *welche nicht ausgezogen sind mit euch als Gefangene,* אֲשֶׁר לֹא יָצְאוּ אִתְּכֶם בַּגּוֹלָה, siehe, ich sende auf sie das Schwert und den Hunger und die Pest, und zerstreue sie in alle Reiche der Erde". 2 Kön. 25, 11 וְאֶת יֶתֶר הָעָם הַנִּשְׁאָרִים בָּעִיר *und den Rest des Volkes, der übrig blieb in der Stadt, führte in die Gefangenschaft* (הֶגְלָה) Nebusaradan". Der Ausdruck: er wird *ausgerottet, vertilgt werden* aus der Stadt, ist gewählt mit Beziehung auf die im Pentateuch oft vorkommenden Formeln וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִיא מִיִּשְׂרָאֵל *und soll ausgerottet werden diese Seele aus Israel*, oder מֵעַדְתּ יִשְׂרָאֵל *aus der Gemeinde Israels*, oder וְנִכְרַת מֵעַמָּיו *und ist ausgerottet aus seinem Volke.* Die Wegführung der Hälfte ins Exil war zugleich eine Ausrottung derselben aus der Stadt, aus der Theokratie, weil die Wegführung als verdientes göttliches Strafgericht über sie erging. Die Ausrottung aus der Theokratie, welche den Uebertretern des Gesetzes gedroht wird, bezeichnet aber nicht blofs die Todesstrafe (vgl. Esr. 7, 26; 10, 8), sondern Alles, wodurch Gott je nach Verschiedenheit der Gröfse der Vergehen entweder unmittelbar oder mittelbar durch die von

ihm eingesetzten Obrigkeiten seine ungehorsamen Unterthanen aus seinem Reiche ausschied. — Der Jehova treu gebliebene Theil des Volkes soll von diesem Strafgerichte verschont bleiben. Dafs aber, wenn man von dieser Beziehung absieht, die Phrase : *er wird ausgerottet aus der Stadt*, nicht mit Winer durch : *ex urbe patria eiectus*, *in exilium actus est* erklärt werden darf, ist ganz einleuchtend. Dem Sinne nach bietet Jes. 4, 3 eine Parallelstelle dar, wo es heifst : „Jeder, welcher übrig gelassen wird in Zion, und übrig geblieben in Jerusalem, der wird heilig genannt werden, jeder, der zum Leben angeschrieben ist in Jerusalem". Es sind auch hier das : „verschont geblieben sein bei dem Strafgerichte Gottes", und das : „ein wahres Mitglied seines Reiches sein", Wechselbegriffe.

Wenn 13, 8 von zwei Dritttheilen, die umkommen, hier von einer Wanderung der Hälfte in die Gefangenschaft die Rede ist, so liegt darin kein Widerspruch. Denn bei der Belagerung und Eroberung war ein Theil umgekommen, und von den Uebriggebliebenen die Hälfte in die Gefangenschaft abgeführt und ein Rest in der Stadt zurückgeblieben. Die in die Gefangenschaft Abgeführten, welche aus der Theokratie ausgeschieden waren, machten den einen Theil aus. Es konnte also von dem Umkommen von zwei Dritttheilen die Rede sein. Da der Rest des Volkes nicht aus der Stadt ausgerottet werden soll, so kann Sacharja nicht vom babylonischen Exile sprechen, in welches das ganze Volk weggeführt werden soll.

V. 3 : וְיָצָא יְהוָה וְנִלְחַם בַּגּוֹיִם הָהֵם כְּיוֹם הִלָּחֲמוֹ בְּיוֹם קְרָב
Denn Jehova zieht aus und kämpft gegen jene Heiden, wie an seinem Kampftage, am Tage der Schlacht.

Nachdem Jehova in seinem Strafgerichte die Ausscheidung der Gottlosen aus seiner Gemeinde vollendet, wendet er dieser seine volle Liebe zu und errettet und beglückt sie. Es fängt daher die Heilsverkündigung mit diesem Verse an. Jehova wird hier geschildert als Krie-

gesheld, der für die treuen Gottesverehrer in den Kampf zieht und deren Feinde vernichtet, wie ehemals die Aegypter im rothen Meere. Das יָצָא *ausziehen* kommt als terminus technicus vor vom Auszuge eines Heeres in die Schlacht vor, vgl. Jes. 42, 13 : „Jehova wird wie ein Held ausziehen, wie ein Kriegsmann den Eifer erwecken“; Habak. 3, 13 : „du ziehest aus zum Heile des Volkes“. Eine passende Parallelstelle, wonach Jehova, nachdem er seine Gemeinde einige Zeit seinen Feinden preisgegeben und zu ruhen geschienen hat, sich zum Kampfe erhebt, wie ähnlich in unserem Verse ein Verhältnifs zu dem Vorhergehenden, bietet Jes. 26, 20. 21 dar, wo es heifst : „auf, mein Volk, gehe in deine Gemächer, verschliefse deine Thüren hinter dir; warte nur ein wenig, bis der Zorn vorübergeht. Denn siehe, Jehova geht aus von seinem Orte, zu strafen den Frevler der Bewohner der Erde gegen ihn“. Das Niphal נִלְחַם mit בְּ der Person bezeichnet stets gegen Jemanden streiten, vgl. zu V. 41. Die alexandrinische Uebersetzung : *καὶ ἐξελεύσεται κύριος καὶ παρατάξεται ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐκείνοις* ist ein Hauptgrund gewesen, warum Theodoret und Cyrill unsere Weissagung auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer bezogen haben. Theodoret bemerkt : *παρατάξεται δὲ, οὐκ Ἰουδαίων ὑπερμαχῶν, ἀλλὰ κατ' ἐκείνων στρατηγῶν.*

Die Worte : „wie an seinem Kampftage u. s. w.“ erklären viele Ausleger : wie er zu kämpfen pflegte, und beziehen es auf alle Kämpfe, die Jehova für sein Volk unternommen hat, vgl. z. B. Jos. 10, 10; Richt. 4, 15. 20; 1 Sam. 7, 10. Andere, wie der Chaldäer, Hieronymus, Allioli u. A. sind dagegen der Meinung, dafs der Prophet sich hier speciell auf den Kampf Jehovas gegen die Aegypter beziehe. Hieron. bemerkt : „Nunc egreditur et praeliatur, sicut in die certaminis, quando Pharaonem in mari submersit rubro, et pro Israelitico populo dimicavit“. Für die Beziehung auf ein einzelnes Ereignifs

spricht der Ausdruck : „wie an *seinem* Kampfestage“, indem sich das Suffix auf den zusammengesetzten Begriff bezieht. Ein Kampf, eine Schlacht, wird Jehovas Strafgericht über die Aegypter auch ausdrücklich genannt, 2 Mos. 14, 14 und 16, 3 ff. Die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft wird von den späteren Schriftstellern vorzugsweise als eine Errettung bezeichnet und die späteren Errettungen, namentlich die Errettung durch den Messias, werden zur Bezeichnung ihrer Gröfse öfters mit jener verglichen, ohne sie durch nähere Bezeichnung aus den vielen übrigen hervorzuheben, so z. B. Jes. 11, 11 : „dann wird Jehova zum *zweitenmale* seine Hände ausstrecken u. s. w.“. Unter den Waffen, mit welchen Jehova streitet, werden hier nur Erdbeben und über die Feinde verhängte Fäulnifs genannt; ausführlicher ist in ihrer Schilderung Ezechiel Kap. 38.

V. 4 : וְעָמְדוּ רַגְלָיו בַּיּוֹם־הַהוּא עַל־הַר הַזֵּיתִים אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי יְרוּשָׁלַם מִקֶּדֶם וְנִבְקַע הַר הַזֵּיתִים מֶחֱצְיוֹ מִזְרָחָה וָמַעֲרָבָה גֵּיא גְּדוֹלָה מְאֹד וְמָשׁ חֲצִי הָהָר צָפוֹנָה וְחֶצְיוֹ נֶגְבָּה : *Und seine Füfse stehen an diesem Tage auf dem Oelberge, welcher vor Jerusalem östlich liegt, und es spaltet sich der Oelberg in seiner Mitte nach Osten und Westen zu einem sehr grofsen Thale* (Ew. : *Kluft*), *und es weicht die eine Hälfte des Berges nach Norden und die (andere) Hälfte nach Süden.*

Der Grundgedanke dieser bildlichen Darstellung ist : Jehova wird seine treuen Verehrer, die Gläubigen, aus den grofsen Gefahren, die ihnen drohen, befreien und sie retten, dafs sie nicht mit ihren Feinden untergehen. Den hohen Oelberg, welcher ein Hinderniſs der schnellen Flucht aus Jerusalem ist, sieht der Prophet sich spalten, so dafs sich ein tiefes Thal bildet, wodurch die Gläubigen ohne Hinderniſs schnell entfliehen können. Was der Prophet hier von der Wegräumung der Hindernisse der Errettung bildlich ausdrückt, geschah beim Auszuge aus Aegypten durch die Austrocknung des rothen Meeres wirklich. Jehova

erscheint auf dem Jerusalem östlich liegenden Oelberge, weil man von demselben aus, da er über Jerusalem hervorragt, die Stadt und die Umgegend überschauen kann. Jehova ordnet von hier den Kampf gegen die in ihr befindlichen Feinde, ordnet die Maſsregeln zur Errettung der Seinen, und bahnet den Weg zur Flucht, damit sie nicht mit den gottlosen Heiden vertilgt werden. Aus V. 5 scheint hervorzugehen, daſs man sich die Theilung des Berges als durch ein Erdbeben geschehen zu denken hat. Des Erdbebens thut auch Jesaia 29, 6 unter den Strafen, welche Jehova über die Feinde Zions verhängt, mit den Worten Erwähnung: „Von Jehova sollst du heimgesucht werden mit Donner und *Erdbeben* (רַעַשׁ), und lauter Stimme, mit Sturm und Wind, und mit der Flamme verzehrenden Feuers“. Der Prophet scheint vornehmlich Ezech. 38, 19. 20 vor Augen gehabt zu haben, indem es hier heiſst: „An dem Tage wird ein groſses Erdbeben sein über das Land Israel, und es erbeben vor mir die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels, und die Thiere des Feldes, und alles Gewimmel, das auf der Erde wimmelt, und alle Menschen, die auf der Erde sind, und es werden zerstört die Berge, und fallen die Hügel, und jede Mauer wird zur Erde fallen“. Dies Erdbeben, welches den Feinden Verderben bringt, ist für die Gläubigen ein Signal zur Flucht. Denn sie fürchten mit den Heiden, in deren Mitte sie sich befinden, von dem göttlichen Gerichte verzehrt zu werden; wie ja unser Prophet die noch in Babylon befindlichen Exulanten zur schleunigen Flucht ermahnt, damit sie nicht von den ihr bevorstehenden Gerichten mit betroffen werden; vgl. 2, 10: „Hui, hui entrinnt aus dem Nordlande“, V. 11: „Hui Zion, errette dich, du Bewohnerin der Stadt Babel“.

Diese Ermahnung giebt auch Jerem. 51, 6: „Fliehet aus Babel und errettet ein jeder seine Seele, damit ihr nicht vernichtet werdet ein jeder um seiner Missethat willen; denn es ist die Zeit der Rache für Jehova; er ver-

gilt ihr den Lohn". — Während die Gläubigen sich zur Flucht bereiten, öffnet Jehova durch dasselbe Erdbeben, welches den Feinden Verderben bringt, den Weg zu derselben, und spaltet den Oelberg, so dafs jene ungehindert entfliehen können. Wer aus Jerusalem entfliehen wollte, dem bot der das Thal Josaphat begrenzende Oelberg, den David bei seiner Flucht übersteigen mufste (2 Sam. 15, 30), ein Hindernifs dar. Dies wurde nun dadurch von Jehova weggeräumt, dafs er den Oelberg spaltete, so dafs die Gläubigen durch das so verlängerte Thal Josaphat ohne Hindernifs entfliehen konnten, wie die Israeliten durch das ausgetrocknete rothe Meer. Nach Schegg soll das durch die Spaltung des Oelbergs entstandene Thal nicht als Durchgang, sondern als Zufluchtsort und Stätte der Sicherheit dienen, bis die Strafgerichte Gottes über die Heiden vorüber sind. Wenn das Thal zum Hindurchfliehen hätte dienen sollen, so sehe man nicht ein, warum sie nicht nach Süden fliehen, wo ihnen kein Berg im Wege gestanden. Gegen diese Auffassung spricht schon der entsprechende Durchgang durch das rothe Meer. Nach Süden konnten sie nicht fliehen, weil von dieser Seite der abschüssige Zion lag. Der Gedanke, dafs Gott jedes Hindernifs der Flucht und Rettung, auch das gröfste entfernen werde, konnte nicht passender ausgedrückt werden, als durch die Spaltung des höchsten, Jerusalem umgebenden Berges. Ganz unzulässig ist die Meinung von Hitzig, dafs der Oelberg unter der Last des auf denselben herabgestiegenen Gottes sich gespaltet habe. Eine schwere Last drückt wohl dasjenige, worauf sie ruht, nieder, spaltet es aber nicht. — Als die Gläubigen aufserhalb des Ortes der göttlichen Strafgerichte waren, brachen dieselben über die Feinde los, wie früher über die Städte im Thale Siddim, als Lot Zoar erreicht hatte. Durch diese bildliche Darstellung wird der Gedanke der wunderbaren göttlichen Rettung der Gläubigen und der Bestrafung der Feinde derselben auf eine recht anschauliche Weise geschildert.

Da ähnliche Schilderungen bei den Propheten sich öfters finden, so darf an eine wirkliche Spaltung des Oelbergs nicht gedacht werden (47).

Abweichend sind die Ausleger in Betreff der Art und Weise der Spaltung des Oelbergs. Unrichtig ist es offenbar, wenn Theodoret und Cyrill, welche sich durch die falsche Uebersetzung des Alexandriners haben irre leiten lassen, und Hieron. ebenso, eine *vierfache* Theilung annehmen. Theodoret schreibt: „εἶτα λέγει, ὅτι διαιρεθήσεται τετραχὰ ὁ ὄρος, ὡς τὸ μὲν κατ' ἀνατολὰς, τὸ δὲ κατὰ θυσμὰς, τὸ δὲ κατὰ βαῤῥὰν, τὸ δὲ κατὰ νότον χωρῆσαι". Der Grundtext läfst darüber keinen Zweifel, daſs nur von einer einzigen Theilung des Berges die Rede ist, bei der, wie ähnlich früher bei der Theilung des Jordans, die eine Hälfte nach Norden, die andere nach Süden weicht, und so von Westen nach Osten, von Jerusalem aus nach dem Jordan zu, ein groſses Thal entsteht. Das מֶחֱצִיוֹ erklärt Marck richtig: „non ab hoc, aut illo latere, aut parte extrema tantum, neque in plures partes, quam duas, sed medias in duas fere aequales". Das: „nach Osten und nach Westen", bezeichnet nicht die Richtung, nach der die beiden Hälften sich zurückziehen, sondern die Richtung, welche der Einschnitt nimmt; der Berg wird nicht der Länge, sondern der Breite nach gespalten. Veranlassung zu der falschen Auffassung hat die Nichtbeachtung des מִן in מֶחֱצִיוֹ gegeben. Zuletzt giebt der Prophet noch an, wohin die beiden Hälften sich zurückgezogen, nicht etwa nach Westen, denn dann würde das Wunder den Gläubigen nichts geholfen haben, sondern

(47) Die Meinung von Grotius, daſs unter dem auf dem Oelberge Stehenden Bachides zu verstehen sei, der von dort aus die Belagerung leiten soll, verdient wegen ihrer Sonderbarkeit kaum der Erwähnung. Nicht weniger sonderbar ist seine Bemerkung über die Spaltung des Berges: „multa humus egeretur, ita ut hiet mons in magna sui parte" u. s. w.

nach Norden und Süden. Das גֵּיא mit Zere, welches die seltenere Form für das gewöhnlichere גַּיא ist, vgl. Ewald S. 453, nehmen viele Ausleger als Accusativ, allein es kann ein Nominativ und Apposition zu dem im Vorhergehenden implicite liegenden Nomen : *Rifs, Spaltung* sein.

V. 5 : וְנַסְתֶּם גֵּיא־הָרַי כִּי־יַגִּיעַ גֵּיא־הָרִים אֶל־אָצַל וְנַסְתֶּם כַּאֲשֶׁר נַסְתֶּם מִפְּנֵי חָרַעַשׁ בִּימֵי עֻזִּיָּה מֶלֶךְ־יְהוּדָה וּבָא יְהוָה אֱלֹהַי כָּל־קְדֹשִׁים עִמָּךְ : *Und ihr flieht in das Thal* (Ew. : *die Kluft*) *meiner Berge; denn bis Azel wird das Thal* (Ew. : *Kluft*) *der Berge reichen, wie ihr geflohen seid vor dem Erdbeben in den Tagen Ussias, des Königs von Juda, und es kommt Jehova, mein Gott, alle Heiligen mit dir!* Cod. vatic. : *καὶ φραχθήσεται ἡ φάραγξ τῶν ὀρέων μου* (Alex. : *ἐμφραχθήσεται φάραγξ ὀρέων*, ed. Ald. Complut. : *ἐμφραχθήσεται* [*ἐμφραγήσεται* Compl.] *ἡ κοιλὰς τῶν ὀρέων*, Man. Barb. : *φάραγξ μεγάλη, καὶ ἐμφραχθήσεται ἡ φάραγξ τῶν ὀρέων*) *καὶ ἐγκολληθήσεται* (Compl. : *συνάψεται*, Barb. : *κολλαθήσεται*) *φάραγξ ὀρέων ἕως Ἰασοδ* (Alex. : *ὀρέων ἕως Ἀσαήλ*, Barb. : *Ἰασά*), *καὶ ἐμφραχθήσεται καθὼς* (Ald. Compl. : *ὃν τρόπον*) *ἐνεφράγη ἐν* (Barb. Ald. Compl. : *ἀπὸ προσώπου τοῦ*) *ταῖς ἡμέραις τοῦ συσσεισμοῦ* (Alex. Barb. Ald. Compl. : *σεισμοῦ*), *ἐν ἡμέραις Ὀζίου βασιλέως Ἰούδα· καὶ ἥξει κύριος ὁ θεός μου, καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ;* Hieron. : *Et fugietis ad vallem montium eorum, quoniam coniungetur vallis montium usque ad proximum; et fugietis sicut fugistis a facie terrae montis in diebus Oziae regis Juda; et veniet dominus deus meus, omnesque sancti cum eo.*

Der Grundgedanke ist : Nachdem Jehova das Hindernifs der Errettung weggeräumt hat, werden seine treuen Verehrer dem Strafgerichte, welches er über die Feinde verhängt, entgehen, und sich der Gegenwart Gottes und seiner Heiligen zu erfreuen haben. Die Worte : וְנַסְתֶּם גֵּיא sind nicht mit Marck : *et per vallem*, sondern mit Hieron. : *et ad vallem fugietis* zu übersetzen. Das begründende כִּי erklärt sich daraus, dafs an eine Flucht in das

Thal Josaphat, welches von Bergen eingeschlossen ist, nur zu denken ist, wenn das Hindernifs der Flucht entfernt ist. Diese Entfernung geschah durch die Spaltung des Oelbergs in zwei Hälften. Das Thal Josaphat kommt hier nicht blofs als Thal zwischen den beiden Hälften des Oelbergs, sondern nur als Verlängerung in Betracht. Die in einigen Handschriften vorkommende Lesart נִסְתַּם von סָתַם *verstopfen*, *verschliefsen*, Niph. *zugemacht*, *verstopft werden*), welche die LXX mit dem Arab., der Chald. (*obturabitur*), Symm. in der Hexapla und die übrigen griechischen Interpreten ausdrücken und die sich bei den orientalischen Juden findet, ist offenbar falsch und die receptirte וְנִסְתָּם die richtige, weil jene keinen passenden Sinn giebt und das folgende כִּי nicht erklärt. — Das אֶצֶל wird mit Ausnahme des Symmachus und des Hieron., welcher es durch *proximus* wiedergiebt, als Nomen proprium gefafst. Cyrill bemerkt: *κώμη δὲ αὕτη πρὸς ἑσχαταῖς, ὡς λόγος, τοῦ ὄρους κειμένη.* Fast alle Ausleger, welche אֶצֶל für ein Nomen proprium halten, stimmen darin überein, dafs es nicht als blofser Ortsname, sondern mit Rücksicht auf seine appellativische Bedeutung gewählt sei, wie dieses auch die ganze Beschaffenheit der Schilderung darthut.

In der Bestimmung der appellativen Bedeutung weichen die Ausleger aber sehr von einander ab. Hätte man bei der Bestimmung der Bedeutung auf Mich. 1, 11 seine Aufmerksamkeit gerichtet, so würde אֶצֶל nicht so verschieden erklärt worden sein. In der Schilderung bei Micha 1, 11, worin mehrere nomina propria mit stets nachfolgender Anspielung auf ihre appellative Bedeutung vorkommen, beschreibt der Prophet, wie das göttliche Strafgericht von Stadt zu Stadt unaufhaltsam voranschreitet, bis es Jerusalem erreicht: „Die Klage von Beth Haezel wird euch entziehen ihren *Stillstand* (wird euch nicht den Stillstand der Klage gewähren, wie man dies nach der Etymologie des Namens der Stadt erwarten sollte). Denn auch (das weiterliegende) Maroth wird Schmerz empfinden.

Und Uebel kommt herab von Jehova auf Jerusalem". Nach dieser Stelle mufs Beth Haezel (הָאֶצֶל) ein Ort in der Nähe Jerusalems sein und das Haus des Stillstandes oder Abhanges bedeuten, eine Bedeutung, die sich von der gewöhnlichen des Verbums אָצַל *sich anlehnen, anschliefsen*, von der Grundbedeutung des Verbindens, Anschliefsens ausgehend, arab. وَصَلَ *verbinden*, daher *Abhang, Lehne*, und אֵצֶל *Lehne, Anlehne*, daher *Seite*, leicht ableiten läfst. Die Lage dieses Ortes läfst sich nur dahin bestimmen, dafs er nach Sacharja östlich von Jerusalem, jenseits des Oelberges gelegen haben mufs. — Als Ursache der Flucht erscheint hier die Furcht, von der beim Erdbeben sich spaltenden Erde mit den Feinden Gottes verschlungen zu werden. Zu vergleichen ist 4 Mos. 16, 34, wo von der Rotte Korachs, welcher sich das Priesterthum anmafste und deswegen von der Erde mit seinem Anhange verschlungen wurde, gesagt ist: „und ganz Israel, die um sie waren, flohen; denn sie sprachen : dafs uns nicht die Erde verschlinge".

Das Erdbeben zur Zeit des Königs Ussia wird nicht in den historischen Büchern, sondern nur Am. 1, 1 erwähnt. Nach Schegg soll der Vergleichungspunkt in der Eile, in dem Wie der Flucht und nicht in dem Erdbeben liegen, indem dessen nicht Erwähnung gethan werde, Feind und Freund zugleich geflohen wären, die Strafgerichte hereinbrechen, wenn Israel gerettet ist, und die Juden bei einem Erdbeben nicht in eine Bergspalte geflohen wären. Es seien die Strafgerichte hereingebrochen, als die Sieger gleich Pharao's Heere hätten nacheilen wollen. Diese Gründe sind nach unserer Ansicht ohne Beweiskraft. Schon die Vergleichung der Spaltung des Oelbergs mit dem genannten Erdbeben, welches ebenfalls in den historischen Büchern nicht erwähnt wird, führt darauf, auch an unserer Stelle an ein Erdbeben zu denken. Eine Spaltung des Oelbergs setzt auch eine Erderschütterung voraus. Wie die Israeliten in das arabische Meer gingen,

so konnten auch die Fliehenden durch die Spalte des Oelbergs gehen. Uebrigens haben wir hier ja nur eine Vision und innere Vorgänge. Aus der Ausdrucksweise : „in den Tagen“ und „des Königs Juda“, wodurch verhindert wird, dafs nicht Jemand den Ussia für einen König von Israel halte, geht hervor, dafs der Prophet in einer, von der verglichenen Begebenheit weit entfernten Zeit lebte. Wenn Hitzig z. d. St. bemerkt, dafs diese Ausdrucksweise sich vollkommen aus der breiten Schreibart des Verfassers erkläre, so hat er diese Behauptung durch kein Beispiel ähnlicher überflüssiger Breite erwiesen. — In den Worten : „und es kommt Jehova, mein Gott, alle Heiligen mit dir“, ist nicht wie V. 3 von einem Kommen desselben zum Strafgerichte über die Feinde die Rede, sondern um bei seinen geretteten Verehrern auf der Erde zu wohnen. Der Prophet ist von diesem entzückenden Anblicke so ergriffen, dafs er die Feinde dabei vergifst und ihre Bestrafung später nachholt. Das Wohnen unter den Seinigen bezeichnet nicht blofs die Gnaden verschiedener Art, die Gott spendet, sondern er ist auch in Christo selbst unter ihnen gegenwärtig auf den Altären in den Gestalten des Brodes und Weines.

Der Ausdruck : „mein Gott“ erklärt sich daraus, dafs der Prophet, als er Jehova in der herrlichen Offenbarung seiner Gnade herannahen sieht, von lebhafter Freude ergriffen wird, dafs dieser Gott *sein* Gott ist. Das Suffix in עִמָּךְ *mit dir* mufs nicht, wie mehrere jüdische Ausleger, sowie Drusius wollen, auf Jerusalem, sondern auf Jehova bezogen werden. Der Prophet, der ihn in der inneren Anschauung gegenwärtig schaut, richtet voll Entzücken die Rede direct an ihn und verläfst die dritte Person. Gegen die Beziehung auf Jerusalem spricht auch das suff. fem. Welche die קְדוֹשִׁים *Heilige* seien, darüber sind die Ausleger verschiedener Meinung. Nach Einigen sind es die Engel, nach Anderen, wie Marck, die Gemeinde Gottes auf Erden, nach Anderen, wie Vitringa zu Apoc.

15, 3 beide, sancti tam angeli, quam homines. Für die erste Erklärung spricht jedoch das : „er kommt aus den heil. Myriaden (מִרְכְּבֹת קֹדֶשׁ) der Engel, 5 Mos. 33, 2, und insbesondere : „alle seine Heiligen sind in deiner Hand", V. 3 : „sie stehen dir zu Dienste, dienen deinem Heile, o Israel"; dann auch Matth. 25, 31 : *ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ, καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ.* Marc. 8, 38 : *ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγιών*, Apoc. 19, 14. — Statt הָרַי *meine Berge* hat Hieron. sicher nicht הָרֵיהֶם *montium eorum* gelesen, weil weder eine Handschrift diese Lesart hat noch eine andere alte Version sie ausdrückt. Vor *eorum* ist *m* übersehen worden, weil das vorhergehende Wort mit *m* schliefst. Es ist also die Lesart *eorum* in der Vulgata ein Fehler des Abschreibers.

V. 6 : וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא לֹא־יִהְיֶה אוֹר יְקָרוֹת יִקְפָּאוֹן *Und es geschieht an diesem Tage, nicht wird Licht* (Ew. : *Sonnenschein*) *sein, Kostbarkeiten werden sich verdüstern* (d. i. *gering werden*, eig. : *sich zusammenziehen*). Rück. übersetzt die letzten Worte : *Kostbarkeiten werden gerinnen*, Ew. : *mit Kälte und Eis*, Hitz. : *nur Kälte und Frost.*

Nach unserer dem Ktib folgenden Uebersetzung schildert der Prophet das göttliche Strafgericht über die Feinde der Gläubigen als ein schauerliches Dunkel, wie es bei einer Sonnenfinsterniſs und Verdunkelung des Mondes entsteht. Das Sonnenlicht verdunkelt sich und der leuchtende Mond wird verschleiert. Nach dem Ktib muſs יִקְפָּאוֹן statt יִקָּפְאוֹן gelesen werden. יְקָרוֹת *Kostbarkeiten*, das *Kostbare* (von יָקָר *kostbar, prächtig*, als Substantiv *das Prächtige, die Pracht*, Ps. 37, 20), bezeichnet dann die leuchtenden Himmelskörper, welche ihre höchste Zierde, das Licht, verlieren sollen. Die Propheten entlehnen, wenn sie die göttlichen Strafgerichte schildern wollen, häufig ihre Bilder von der Verfinsterung der Sonne, des Mondes und der Sterne. Zum Belege mögen folgende Stellen dienen. Joel 2, 10 heiſst es : „vor ihm erzittert die Erde;

es erbeben die Himmel, die Sonne und der Mond trauern und die Sterne ziehen ein ihren Glanz"; ebenso daselbst 3, 4; 4, 4: „die Sonne wird verwandelt werden in Finsterniſs, und der Mond in Blut"; Ezech. 32, 7: „und ich (Jehova) bedecke den Himmel, und mache trauern seine Sterne, die Sonne werde ich verhüllen mit Gewölk, und der Mond wird sein Licht nicht leuchten lassen", V. 8: „alle Lichter am Himmel werde ich trauern lassen über dich, und ich gebe Finsterniſs über dein Land". Jes. 13, 10: „Denn die Sterne des Himmels und ihre Orionen werden nicht leuchten lassen ihr Licht; dunkel ist die Sonne bei ihrem Aufgehen, und der Mond läſst nicht leuchten seinen Schein". Am. 8, 9: „Und geschehen wirds an jenem Tage, ist der Spruch des Herrn, Jehovas, da lasse ich untergehen die Sonne am Mittag, und mache finster die Erde am Tage des Lichtes". Nach diesen Stellen muſs man zugestehen, daſs die leuchtenden Gestirne als יְקָרוֹת bezeichnet werden konnten; und Job bezeichnet den Mond als *kostbar, prächtig wandelnd* יְקַר הֹלֵךְ. Bezeichnen יְקָרוֹת die leuchtenden Himmelskörper, Glanzsterne, namentlich die Sonne, den Mond und die Sterne, die Masculina sind, so erklärt sich auch die Schwierigkeit der scheinbaren Disharmonie des Genus. Wir haben hier dann eine einfache Constructio ad sensum, da Sonne, Mond und Sterne Masculina sind. Es ist daher nicht nöthig, sich auf die seltenen Fälle zu berufen, wo, wie Jes. 49, 11, eine Enallage generis stattfindet, für die sich hier kein Grund anführen läſst. — Aus dem Gesagten ergiebt sich zur Genüge, daſs das *Ktib* als ursprüngliche Lesart einen guten Sinn giebt und die sich darbietende Schwierigkeit nur scheinbar ist. Die Masorethen und viele ältere und neuere Ausleger (Hieronymus, Rosenmüller, Hitzig, Ewald, Maurer, Schegg) wollen וְקָרוֹת *und Kälte* (von קָרָה *Kälte*, Sprüchw. 25, 20, von קָרַר *kalt, kühl sein*) statt יְקָרוֹת, und וְקִפָּאוֹן im Kri statt יִקָּפְאוּ als Futur von קָפָא gelesen wissen. Dagegen läſst

sich anführen, dafs der Plural קָרוֹת *frigora* im A. T. gar nicht vorkommt. Dasselbe ist der Fall in Betreff des קִפָּאוֹן, welchem man die Bedeutung *Erstarrung*, *Frost* von קָפָא *sich zusammenziehen*, *gerinnen* von den Molken, dann *verringern*, *verschlechtern*, 2 Mos. 15, 8, arab. قَفَّ *contracta, corrugata fuit res*, giebt (48).

Die Annahme einiger Ausleger, dafs וְקָרוֹת gleichbedeutend mit קָרוֹת *frigora* sei, da Sprüchw. 17, 27 für das וְקַר רוּחַ des Textes die Randlesart יָקָר רוּחַ in demselben Sinne stehe, ist durchaus verwerflich, weil dem so oft vorkommenden Worte יָקָר hier nicht eine sonst nicht vorkommende neue Bedeutung gegeben werden darf, und die Randlesart Spr. 17, 27 eine blofse jüdische Conjectur ist, wie dies ja die meisten Randlesarten sind. Die Veränderung der Texteslesart וְקָרוֹת in וְקָרוֹת ist willkürlich, und mufs so lange als verwerflich bezeichnet werden, als eine gänzliche Unmöglichkeit stattfindet, die Texteslesart zu erklären. קִפָּאוֹן kommt im A. T. gar nicht vor, und es bleibt auch, wenn es vorkäme, doch die ihm beigelegte Bedeutung *Erstarrung zu Eis* zweifelhaft, und zwar um so mehr, da sonst andere Wörter für *Eis* und *Frost* קֶרַח, קֹר vorkommen. Auch ist die Construction hart, wenn man יִהְיֶה ohne Negation ergänzt. Gegen die Erklärung läfst sich noch erinnern, dafs in allen Parallelstellen der Propheten von Kälte und Frost sich nichts findet, wozu kommt, dafs sie in unserer Schilderung, worin durchgängig nur von Licht und Finsternifs die Rede ist, vgl. V. 7, nicht passen, und das zweite Glied, wie das erste, eine Schilderung der Dunkelheit enthalten mufs. Da für diese Erklärung nur die Randlesart spricht, diese aber durchgängig aus blofser Conjectur hervorgegangen ist, so mufs man

(48) Im Talmud bezeichnet קפא *allevare, leve reddere*, קפוי *leve, vile, viliis pretii*, in der Glosse des Talmud durch קל erklärt.

die Texteslesart vorziehen. Daſs die Verschiedenheit des Genus nichts beweist, haben wir bereits oben bemerkt. Die jüdische Conjectur ist vielleicht durch die alexandrinische Uebersetzung entstanden, welche durch die Dunkelheit veranlaſst wurde.

Nach Chr. B. Michaelis soll der Sinn unserer Worte sein : „Claritates enim, si quae per vices existent, condensabuntur, aptae in spissas mox tenebras transibunt". Allein dieser Erklärung steht entgegen, daſs in derselben dem יְקָרוֹת eine sonst nicht vorkommende Bedeutung gegeben wird. Das יָקָר bedeutet nur *kostbar*, *herrlich* und nicht *glänzend*, wie man irrig aus Job 31, 26 entnimmt. Es kann daher יְקָרוֹת nur *res pretiosae*, *Kostbarkeiten* bedeuten. Nach de Dieu, crit. sacr. p. 305 soll der Sinn sein : „Non erit lux; pretiosa concrescent. Pretiosa vocat coelum, solem, lunam, caeteras stellas, aërem, terram, aquam, quae vere sunt pretiosissima mundi. Haec concrescent in consummatione seculi, quum *στοιχεῖα καυσούμενα λυθήσονται*, et *οὐρανοὶ πυρούμενα λυθήσονται*, 2 Petr. 3, 10. 12 illa soluta inter se coibunt et veluti in massam unam coalescent. — Hinc sequitur, lucem nullum fore, quia, quae lucem praebent, aliis erunt involuta". Allein dieser Erklärung steht entgegen, daſs der nach ihr in der Stelle liegende Gedanke den alttestamentlichen Parallelstellen, welche bei Sacharja von groſser Bedeutung sind, fremd ist. Denn in denselben ist, wenn sie die göttlichen Strafgerichte schildern, stets von der Verfinsterung der Sonne, des Mondes und der Sterne, und nie von einer Dunkelheit die Rede, welche aus der Verwandlung alles Geschaffenen in ein neues Chaos entstehen würde. Und dieser Gedanke ist, wie wir oben durch die angeführten Stellen dargethan haben, so vorherrschend, daſs es sehr auffallend wäre, wenn wir ihn hier nicht wiederfänden.

V. 7 : וְהָיָה יוֹם־אֶחָד הוּא יִוָּדֵעַ לַיהוָה לֹא־יוֹם וְלֹא־לָיְלָה וְהָיָה לְעֵת־עֶרֶב יִהְיֶה־אוֹר : *Sondern ein Tag wird sein : er*

ist Jehova bekannt : nicht Tag und nicht Nacht, sondern (eig. : *und*) *zur Zeit des Abends wird wieder Licht sein.*

Nach unserer Auffassung verkündigt der Prophet eine Zeit, worin die treuen Gottesverehrer sich eines ungestörten und bleibenden Heils und Glücks erfreuen sollen. Die Zeit des Heils und Glücks wechselt nicht mit Leiden und Trübsal ab, wie Nacht und Tag; sie soll nicht gemischt sein mit Finsterniſs und Licht. — Der Prophet hat hier eine Zeit des Friedens und des Glückes im Auge, welche in der messianischen Zeit eintreten soll, ihre vollkommene Erfüllung aber erst im Reiche der Seligen erhalten wird. Daſs Christus seinen treuen Verehrern dieses dauernde Licht und den inneren Frieden giebt, empfinden alle, welche sich der Erleuchtung und Führung dieser Sonne zu erfreuen haben. Nach Allioli und Schegg sollen sich die ersten Worte auf die Zeit der Leiden beziehen und den Sinn haben : „Es ist nur Ein Tag, an dem der Herr seine Feinde richtet, und dieser Tag theilt sich nicht in Licht und Nacht, sondern ist nur Nacht. Allein dem Zusammenhange angemessener ist es, wenn der ganze Vers als eine Heilsverkündigung gefaſst wird“. Wir können daher auch Hengstb. nicht beistimmen, wenn er meint, daſs im ersten Versgliede von der kurzen Dauer der Mischung von Finsterniſs und Licht die Rede sei, worauf ein beständiger Tag folge. Man darf auch wegen des folgenden nicht mit Loch-Reischl unter diesem „Ein Tag“, welchem keine Nacht mehr folgt, nur das Ende der Zeit, die Verklärung der ganzen Natur verstehen und darauf beschränken.

Nach vielen Auslegern soll אֶחָד hier *singularis, eximius* bezeichnen. So Ch. B. Michaelis : „prorsus singularis, et qui parem vix habiturus est, idque ratione ingruentis tum caliginis et calamitatis, tum lucis et auxilii divini“. Allein diese Bedeutung, welche sich im Arabischen findet, ist unnöthig, und kann auch aus Ezech. 7, 5 : „siehe, es kommt *ein böses Böse* (רָעָה אַחַת רָעָה)“ nicht erwiesen

werden. Man kann an unserer Stelle das אֶחָד von einer Zeit erklären, welche nicht durch böse Tage, d. i. eine böse Zeit unterbrochen werden soll, wie der Tag durch die Nacht. Nach dem Vorgange von Coccejus : „unus dies, tempus non longum“, findet Hengstb. im אֶחָד eine Bezeichnung der kürzesten Zeitfrist, wie Kap. 3, 9, und das : *ein Monat*, Kap. 11, 8 : „die Zeiten, im Verhältnifs zu denen die der Mischung von Finsterniſs und Licht als sehr kurz bezeichnet wird, sind die der vollkommenen Finsterniſs und die des vollkommenen Lichtes“. Allein in unserem Verse ist, wie schon oben bemerkt, von der Dauer des Strafgerichtes nicht die Rede, weshalb das אֶחָד auch nicht als Bezeichnung einer kurzen Dauer derselben gefafst werden kann. — Das : „er ist Jehova bekannt“ bezieht sich nicht etwa, wie ähnliche Ausdrücke Matth. 24, 36; Marc. 13, 32, allein auf die Zeit der Erscheinung dieses Tages, sondern vielmehr hauptsächlich auf seine Beschaffenheit; weshalb Burk richtig bemerkt : „solus dominus plene planeque, quae eius diei sit ratio“. Das : „nicht Tag und nicht Nacht“, erklärt Marck : „ut ob mixturam quandam lucis diei et tenebrarum noctis, nec illius, nec huius nomen conveniat isti tempori, sed sit instar diluculi aut crepusculi cuiusdam“. Allein passender, wie oben gesagt wurde : „Es wird zu jener Zeit stets die Sonne des Glückes und des Friedens leuchten und nicht mehr Finsterniſs, Nacht, sein, welche auf den Tag folgt“. — Ein Gegensatz findet sich Am. 8, 9 : „Und am Tage, spricht Jehova, lasse ich die Sonne am Mittag untergehen und bringe Finsterniſs über die Erde am Tage des Lichtes“.

V. 8 : וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יֵצְאוּ מַיִם־חַיִּים מִירוּשָׁלַ͏ִם חֶצְיָם אֶל־הַיָּם הַקַּדְמוֹנִי וְחֶצְיָם אֶל־הַיָּם הָאַחֲרוֹן בַּקַּיִץ וּבַחֹרֶף יִהְיֶה׃ *Und es geschieht an diesem Tage, dafs ausgehen lebendige Wasser von Jerusalem und ihre Hälfte zum östlichen* (Ew.: *vorderen*) *Meere und ihre Hälfte zum westlichen* (Ew. : *hinteren*) *Meere : im Sommer und im Winter wird das sein.*

Der Sinn dieser bildlichen Rede ist : in der messianischen Zeit wird Gott durch seine treuen Verehrer, die Kirche, Segnungen, Heil und Glück unter allen Völkern der Erde ohne Unterlafs verbreiten. Wie ein reichlicher Regen und reichlich fliefsendes Wasser dem Boden Fruchtbarkeit bringt und bewirkt, dafs die Pflanzen gedeihen, so soll in der messianischen Zeit das Menschengeschlecht sich der göttlichen Segnungen jeder Art zu seinem Heil und Glück erfreuen. Dieses geistige Leben erhält die Menschheit durch die göttliche Lehre (Jes. 2, 2 ff.; Mich. 4, 1 ff.) und die Gnadenmittel, welche demselben durch die Kirche zufliefsen. Der Strom geht von Jerusalem, dem Sitze der Theokratie, aus und bewässert das ganze Land; so soll auch von der Kirche, dessen Stifter und Leiter der grofse Nachkomme Davids, der Messias, ist, die ganze Erde (V. 9) durch göttliche Segnungen wahres geistiges Leben erhalten und ein Gottesstaat werden, vgl. Ps. 36, 6. — Von Jerusalem gehen die Wasser insofern aus, als hier der Sitz Jehovas, der Ort ist, von wo aus er die Gnadengaben unter seine Unterthanen austheilt. Es konnte der Prophet daher Jerusalem als den Mittelpunkt der Kirche, als den Ort bezeichnen, wo Jehova, wenn er mit seinen Heiligen gekommen, seine Wohnung nimmt, vgl. V. 6; 2, 15, und seine Ruhe hat, Jes. 11, 10. Wenn wir erwägen, dafs von Jerusalem die Verbreitung und der Segen des Christenthums ausgegangen ist, so erscheint es noch um so passender, dafs das Wasser von Jerusalem ausfliefst. Nach Joel und Ezechiel geht das Wasser aus von dem Tempel und nach Apoc. 22, 1 von dem Stuhle Gottes und des Lammes.

Das östliche und westliche Meer, d. i. das todte und das mittelländische Meer, stehen hier nur als terminus ad quem des Laufes des lebendigen Wassers. Bei Ezechiel Kap. 47 wird das todte Meer durch diese Gewässer verbessert. Durch die Angabe des östlichen und westlichen Meeres wird das ganze Land, welches zwischen beiden

Meeren liegt, als ganz Canaan bezeichnet. Zu welchem Zwecke das von Jerusalem ausgehende Wasser das ganze Land durchzieht, giebt die Parallelstelle Joel 4, 18 an mit den Worten : „Und es wird geschehen zu dieser Zeit, es werden triefen die Berge von Most, und die Hügel werden fliefsen von Milch, und alle Bäche Judas werden fliefsen von Wasser, und ein Quell geht aus vom Hause Jehovas, und wässert das Akazienthal", d. i. die trockene und unfruchtbare Gegend. Das Wasser hat daher den Zweck, dafs durch Wassermangel unfruchtbare Land fruchtbar zu machen und die Durstigen mit erfrischendem Wasser zu tränken. Statt Unfruchtbarkeit soll in Zukunft Fruchtbarkeit und Ueberfluſs im Lande sein. Die Erklärung von Grotius : „aquaeductus fient egregii, ut in alta pace" ist kaum der Erwähnung werth. Das Wasser, sei es Regen, oder Wasser der Quellen, Bäche und Flüsse, kommt häufig, wenn die Begrenzung des Vergleichs auf ein Specielles nicht ausdrücklich angegeben wird, als bildliche Bezeichnung der göttlichen Segnungen jeder Art in reicher Fülle vor. Es soll dadurch jedem geistigen Mangel abgeholfen werden. So erscheint als Wassermangel die Verlassenheit von Gott, die Entbehrung seiner Gnaden und Segnungen. Jes. 41, 17 : „Die Leidenden und Armen suchen Wasser und es ist nicht da; ihre Zunge verschmachtet vor Durst; ich Jehova will sie erhören, ich der Gott Israels sie nicht verlassen". 43, 20 : „Es werden mich preisen die Thiere des Feldes . . . . dafür, dafs ich ihnen Wasser in der Wüste gebe und Ströme in der Einöde, um zu tränken mein Volk, meine Auserwählten". Noch mehr entsprechend sind die Stellen Jes. 44, 3 : „Ich will Wasser giefsen auf das Durstige und Ströme auf das Dürre, ich will giefsen meinen Geist auf deinen Samen, und meinen Segen auf deine Nachkommen". Durch : „meinen Segen" werden Segnungen jeder Art und durch : „meinen Geist" ein Theil derselben bezeichnet. Jes. 41, 18 : „Ich öffne auf den Hügeln Ströme, in den Thälern

Quellen, und mache die Wüste zum Wasserteiche, und das dürre Land zum Wasserbrunnen. Ich will geben in der Wüste Cedern" u. s. w. 30, 25 : „und es werden auf jedem hohen Berge, auf jedem hohen Hügel Wasserströme sein, am Tage der grofsen Schlacht, da die Thürme fallen". Ezech. 34, 26 : „Ich gebe sie, und die Umgebungen meines Hügels zum Segen, und lasse den Regen herabkommen zu seiner Zeit; vgl. noch Jes. 44, 8; 48, 21; 49, 10; 58, 11.

Die letzten Worte : „im Sommer und im Winter wird das sein", bezeichnen die Beständigkeit der göttlichen Segnungen, im Gegensatz zu der Unbeständigkeit aller menschlichen Güter und Gaben. Hieron. erklärt : „ut nec gelu constringantur hyeme, nec aestatis nimio fervore siccentur". Soll die Kirche des Herrn bis zum Ende der Welt fortdauern und die Pforte der Hölle sie nicht überwältigen, so ist an eine Unterbrechung der göttlichen Segnungen im Zeitalter der streitenden Kirche nicht zu denken und diese Stelle nicht blofs auf das glorreiche Ende zu beziehen. Jes. 58, 11 stellt die göttliche Gnade, und diejenigen, welche sich in dem Besitze derselben befinden, unter dem Bilde eines Wassers dar, deren Wasser nicht *täuschen.*

V. 9 : וְהָיָה יְהוָה לְמֶלֶךְ עַל־כָּל־הָאָרֶץ בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה יְהוָה אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד : *Und Jehova wird zum Könige über das ganze Land* (Ew. : *die ganze Erde*) *: an diesem Tage wird Jehova nur Einer und sein Name nur Einer sein.*

Nach diesem Verse soll das neue Gottesreich, das messianische Reich, alle Völker und Länder umfassen und der eine wahre Gott von allen Erdbewohnern als Herr und König erkannt und verehrt werden. Die Verkündigung der Herrschaft Jehovas über alle Geschlechter der Erde, im Gegensatz zu der früheren Beschränkung auf ein einzelnes Volk, findet sich auch Kap. 9, 9. 10; Ps. 72, 8—11; Ps. 2; Dan. 2, 35 u. a. — So wahr dieses auch ist und das messianische Reich als ein Weltgericht geschil-

dert wird, so ist es doch nicht nöthig עַל־כָּל־הָאָרֶץ mit vielen Auslegern : „über die ganze Erde“ zu übersetzen. Denn da V. 8 sich dem Propheten das neue Gottesreich unter dem Bilde des früheren dargestellt hat und V. 10 sich dieselbe Ausdrucksweise findet, so ist wenigstens ganz passend, dafs jene Worte hier in derselben Bedeutung stehen, wie dort im unmittelbar folgenden. Marck bemerkt daher mit Recht : „non agitur hic de regno naturae et providentiae communis; — sed de regno speciali gratiae, — quale habuit deus olim in Israel.“ Der Sache nach ist, da die ganze Erde ein Palästina werden soll, das : „über das ganze Land s. v. a. über die ganze Erde. Das : „Jehova wird zum Könige über das ganze Land“ ist s. v. a. er wird als König anerkannt und verehrt werden. Obgleich Jehova der Herr der ganzen Erde ist, so ist er doch eigentlich nur ein König derjenigen, welche ihn als den einen wahren Gott anerkennen und seinem heiligen Gesetze Folge leisten. Durch den Sündenfall wurde dieses Verhältnifs getrübt und ihm der Gehorsam durch die That aufgekündigt. Der Sündenfall war der Anfang der Empörung gegen den wahren Herrn und König. Die Folge davon war, dafs fast alle Nachkommen ihm den Gehorsam verweigerten und sich andere Herren und Könige nach den Wünschen und Gelüsten ihres Herzens wählten. Statt die Untreue der Unterthanen mit Vernichtung derselben zu bestrafen, überliefs er den gröfsten Theil sich selbst und liefs ihn in solche geistige Noth und Leiden gerathen, dafs er sich zur freiwilligen Rückkehr zum Gehorsam entschlofs. Das natürliche Verhältnifs eines Unterthans zum Könige begründete er in einem einzigen Volke. Diese specielle Theokratie dauerte bis zur Ankunft des Messias, welcher ein über die ganze Erde sich ausbreitendes Gottesreich gründete und das ursprüngliche Verhältnifs der Kindschaft wieder herstellte. Christus überwindet und hat die Menschheit überwunden durch seine grofsen Gnadenmittel, namentlich durch seine Lehre und

Geistesgaben. Merkwürdig ist in dieser Beziehung Ps. 22, 28. 29 : „Es werden eingedenk sein und zu Jehova *zurückkehren* alle Enden der Erde; es werden sich niederwerfen vor dir alle Geschlechter der Heiden. Denn Jehova ist die Herrschaft, er herrscht unter den Heiden". Dafs alle Heiden sich dereinst wieder Jehova, dem einen wahren Gott, unterwerfen werden, wird hier darauf gegründet, dafs er ihr rechtmäfsiger und natürlicher König sei, und dafs das jetzige Verhältnifs zu ihm ein unnatürliches sei, was keinen Bestand haben könne.

Die Worte : „Jehova wird nur Einer und sein Name nur Einer sein, erklärt sehr gut Corn. a Lapide : „Jam in orbe multi habentur et nominantur dii, ut Jupiter, Apollo, Saturnus, Mars etc., sed tempore Christi unus ab omnibus gentibus coletur, et nominabitur deus, puta Christus, qui totus verus est deus, idemque cum patre et spiritu sancto". Der Ausdruck : „Jehova wird nur Einer sein", findet eine Erläuterung im Arabischen, wo die Götzendiener den stehenden Namen الْمُشْرِكُون *die Zugesellenden*, qui deo socios addunt, führen. Das : „sein Name wird nur Einer sein", will sagen : es werden dereinst alle Heiden den einen wahren Gott anerkennen und ihn mit dem Namen benennen, welcher den einen wahren Gott bezeichnet. Die Götzen sind nur אֱלִילִים *Nichtige*, non entia, und haben Namen, wodurch der eine wahre Gott nicht bezeichnet wird. Wird Gott nur noch mit dem einen Gott bezeichnenden Namen genannt, so liegt darin eine Anerkennung desselben. Die Edicte der Persischen Könige, wie sie in den Büchern Esra und Nehemia sich finden, machen es wahrscheinlich, dafs die Perser bereit waren, ihren Gott Ormuzd und den Gott Israels für dieselbe Gottheit, nur nach dem Namen und der Offenbarungsweise verschieden, zu erklären. Aber darin, dafs die Perser den Gott Israels und Ormuzd für dieselbe Gottheit hielten, liegt noch nicht, dafs sie mit dem Namen des Gottes Israels den-

selben Begriff verbanden. Die Heiden waren der Meinung, dafs jedes Volk seine Götter habe.

V. 10 : יִסּוֹב כָּל־הָאָרֶץ כָּעֲרָבָה מִגֶּבַע לְרִמּוֹן נֶגֶב יְרוּשָׁלָ‍ִם וְרָאֲמָה וְיֶשְׁבָה תַּחְתֶּיהָ לְמִשַּׁעַר בִּנְיָמִין עַד־מְקוֹם שַׁעַר הָרִאשׁוֹן עַד־שַׁעַר הַפִּנּוֹת וּמִגְדַּל חֲנַנְאֵל עַד יִקְבֵי הַמֶּלֶךְ : *Wandeln wird sich das ganze Land wie in eine Ebene von Geba nach Rimmon im Süden von Jerusalem, und erheben wird sich dieses und bleiben an seiner Stelle* (Hengst. : *sich setzen auf ihren Thron*) *vom Thore Benjamins an bis zur Stelle des früheren* (Hengst. : *ersten Thores*), *bis zum Eckthore und Thurm Chananel bis zu den Königskeltern;* der Alex. : *κυκλῶν* (Alex. : *κυκλοῦν*) *πᾶσαν τὴν γῆν, καὶ τὴν ἔρημον ἀπὸ Γαβὲ* (Alex. : *Γαβέε*, Manuscr. Barb. : *Γαβαά*, Ald. : *Γαβαάδ*, Compl. : *Γαβαῶν*) *ἕως Ῥεμμὼν κατὰ Νότον Ἱερουσαλήμ. Ῥαμὰ δὲ ἐπὶ τόπου μενεῖ· ἀπὸ τῆς πύλης Βενιαμὶν ἕως τοῦ τόπου* (Alex. : *ἕως τῆς πύλης*, Barb. am Rande : *Γρ. καὶ ὑψωθήσεται, καὶ ἐπὶ τοῦ τόπου μενεῖ·*) *τῆς πύλης τῆς πρώτης, ἕως τῆς πύλης* (Ald. : *ἐπὶ τὴν πύλην*) *τῶν γωνιῶν, καὶ ἕως τοῦ πύργου Ἀναμεὴλ, ἕως τῶν ὑπολημίων* (Alex. : *καὶ ἕως τῶν ὑπολημίων*, And. : *ἀπολημίων*) *τοῦ βασιλέως;* Hier. (Vulg.) : *Et revertetur omnis terra usque ad desertum, de colle Remmon ad austrum Jerusalem; et exaltabitur, et habitabit in loco suo a porta Benjamin usque ad locum portae prioris, et usque ad portam angulorum; et a turre Hananeel usque ad torcularia regis.*

Der sachliche Inhalt dieser bildlichen Darstellung ist : in der messianischen Zeit werden alle Hindernisse, welche der Ausbreitung der wahren Religion über die ganze Erde entgegen stehen, weggeräumt werden und die gläubige Gemeinde, welche im A. B. grofse Bedrängnisse durch die Feinde zu erdulden hatte, wird im N. B. durch die Ausbreitung über die ganze Erde (V. 8. 9) zu grofser Herrlichkeit und hohem Ansehen gelangen. Dieser Gedanke wird geschildert unter dem Bilde einer Erniedrigung der Berge und Hügel zu einer Ebene und einer Wiederherstellung

Jerusalems, des Sitzes und Mittelpunktes der Theokratie. Jerusalem erscheint also hier als der Mittelpunkt des zukünftigen Gottesreiches, welches die Erde umfafst. Der verheifsene Wiederaufbau Jerusalems steht in Beziehung auf die V. 1. 2 geschilderte Eroberung und Zerstörung, die nach V. 5 die göttlichen Strafgerichte herbeigeführt haben. Es sind zwei Gegenstände, welche der Prophet hier erwähnt; nämlich 1) die Verwandlung des ganzen Landes in eine Ebene (Fläche), und 2) die Wiederherstellung des durch die Feinde zerstörten Jerusalems und die Erhöhung desselben. — סָבַב *sich wenden*, bezeichnet hier mit כ *sich wandeln wie*. — כָּל־הָאָרֶץ bezeichnet nicht, wie Michaelis meint, den ganzen Landstrich um Jerusalem, sondern das ganze Land, weil durch : „von Geba bis Rimmon", die beiden äufsersten Grenzen des jüdischen Landes, im Süden und Norden, bezeichnet werden. Zur Bezeichnung des ganzen Umfanges des jüdischen Landes erwähnt der Prophet V. 8 dessen Ost- und Westgrenze. Dieses Rimmon, welches von dem Felsen Rimmon zu unterscheiden ist und als ein südlich von Jerusalem liegender Ort bezeichnet wird, lag im äufsersten Süden des Stammes Juda, und war, wie Beersaba, eine Stadt der Simeoniten, an den Grenzen Idumäas, vgl. Jos. 15, 21. 32. Dafs Geba an der Nordgrenze liegt, erhellt daraus, dafs 2 Kön. 23, 8 die ganze Ausdehnung des Reiches Juda bezeichnet wird durch den Ausdruck : „von Geba bis nach Beersaba", vgl. Reland II, 801. 973; Bachienne II, §. 257. 369. — Da עֲרָבָה häufig die *Jordanau*, die beiden Thalebenen zu beiden Seiten des Jordans vom See Kinnereth bis zum todten Meere, jetzt الغور *die Ebene* bezeichnet, Jos. 4, 13; 12, 3; 18, 18; 2 Sam. 2, 29; 4, 7; 15, 28; 17, 16; 2 Kön. 25, 6; Jer. 39, 5, so ist diese Thalebene ohne Zweifel gemeint, wie dieses auch der Artikel darthut. Diese Ebene, welche Josephus *μέγα πεδίον* nennt, ist eine Einsenkung zwischen den Bergzügen, welche den Jordan an der Ost-

und Westseite umgeben. Man hat aber nicht mit vielen Auslegern עֲרָבָה für ein Appellativum zu halten und darunter überhaupt eine Ebene zu verstehen. Gegen diese appellative Bedeutung spricht auch, dafs man dann keinen passenden Sinn erhält, da das in eine Ebene zu verwandelnde Land nicht mit einer Ebene verglichen werden kann, vgl. Reland I, S. 359 ff.; Bachienne I, §. 154 ff.; Ritter II, 321.

Nach der Darstellung unseres Propheten sollen also alle Berge Judäas, mit Ausnahme Jerusalems, in Ebenen verwandelt werden, so dafs das ganze Land gleich einer grofsen Fläche ist, welche bisher nur einen Theil desselben bildete. Hengst. meint, dafs der Zweck dieser Veränderung in den Worten : „und Jerusalem wird erhaben sein", ausgedrückt werde, indem das Land erniedrigt werden solle, damit Jerusalem allein hoch erscheine. Allein uns scheint der Gedanke, dafs Judäa seine Berge und Höhen verlieren soll, um Jerusalem dadurch zu erhöhen, viel passender, indem die Erniedrigung der Berge Judäas in eine Ebene als eine Wegräumung aller Hindernisse erscheint, welche der Ausbreitung des Gottesreiches entgegen stehen. Es soll ja auch von Jerusalem aus dem ganzen Lande Segen verliehen werden. Der von Jerusalem ausgehende Strom macht das ganze Land fruchtbar, dieses kann aber nur durch die Erniedrigung der Höhen und Berge geschehen, wenn sie auch fruchtbar gemacht werden sollen. — Will man unter Erniedrigung der Berge die Wegräumung der Hindernisse verstehen, so mufs man eher den Zweck darin setzen, dafs das ganze Land eine fruchtbare Au werden soll.

Als Bedeutung dieser symbolischen Darstellung giebt Hengst. an : „Jerusalem bezeichnet auch hier wieder, wie V. 8, den Mittelpunkt des verherrlichten Gottesreiches Judäa, dieses Reiches nach seinem ganzen Umfange, nach seiner Ausdehnung über die ganze Erde. Wie konnte also der Sinn wohl ein anderer sein, als der, der Herr

werde allein erhaben sein an diesem Tage, seine Ruhe herrlich, Jes. 11, 10, seine Herrschaft, als des Königs über die ganze Erde, die einzige, alle sich über ihn erhebende irdische Scheingröfse vernichtend". Ist Jerusalem bildliche Bezeichnung der gläubigen Gemeinde, des neuen Gottesreiches, welche erhoben d. i. zu Ruhm und Herrlichkeit gelangen soll, so kann hier nicht zunächst Jehova selbst, sondern seine Kirche, die an Gröfse, Ansehen und Ruhm zunimmt, verstanden werden. Mit dieser Auffassung stimmt auch die ähnliche Darstellung Zions Jes. 2, 2; Mich. 4, 1; Ezech. 40, 2. Es soll nach diesen Stellen der Tempelberg auf die Spitze aller Berge der Erde gestellt werden. Ein anderes Bild findet sich bei Daniel 2, 35, wonach der Stein, das Symbol des messianischen Reiches, den Colofs, welcher die Reiche der Welt im Gegensatz zu dem göttlichen abbildet, zertrümmert, und zu einem Berge wird, welcher die ganze Erde erfüllt. — Ueber den zweiten Gegenstand, die Wiederherstellung Jerusalems, haben wir Einiges zu sagen. Was zuerst יְשֻׁבָה תַּחְתֶּיהָ betrifft, so ist darüber schon Kap. 12, 6 die Rede gewesen. Wir nehmen יָשַׁב mit vielen Auslegern in der oft vorkommenden Bedeutung *bleiben*, 1 Mos. 24, 55; 29, 19; Hos. 3, 3 u. a. Die Bedeutung *sich setzen*, welche Hengst. dem יָשַׁב hier und Ps. 9, 5 giebt, ist nicht passend. Man darf daher hier nicht erklären *sie sitzt*, wie viele Ausleger thun, sondern sie *setzt sich unter sich*, auf ihren Thron, an den Ort von dem Thore Benjamins an, u. s. w. Der ganze Umfang der Stadt ist der Sitz oder Thron, den sie einnimmt. Hier *setzt* sie sich auf ihren Thron, V. 11, wo das יָשַׁב mit בְּ construirt wird, *sitzt* sie darauf. Allein dieser Gedanke : *sie* (Jerusalem) *sitzt unter sich* für : sie sitzt auf ihrem Throne, ist jedenfalls unklar. Hätte der Prophet diesen Gedanken ausdrücken wollen, so würde er sich einen anderen Ausdruck für Thron gewählt haben. מִן לְ für wird öfters in der Bedeutung : *von* (etwas) *an* gebraucht, vgl. 1 Chron. 17, 10; 27, 23; Mal. 3, 7 u. a. — Der

Punkt, von dem die Grenzbestimmung ausgeht, ist das Thor Benjamins. Es ist kaum zweifelhaft, dafs unter diesem Thore das sonst Thor Ephraims genannte bezeichnet wird. Es wird Benjamins Thor genannt, weil man durch dasselbe in den Stamm Benjamin ging, vgl. Jer. 37, 12. 13. Es lag also nördlich. Thor Ephraims wird dieses Thor 2 Sam. 13, 23 genannt, weil man auch durch dieses Thor ging, wenn man nach dem Stammgebiete Ephraims ging, vgl. Faber, Archäol., S. 334. — Der terminus ad quem ist der Ort des *früheren* (alten, nicht wie Hengst. will *ersten*) *Thores*. Unter dieser Bezeichnung kommt sonst kein Thor vor; es ist aber höchst wahrscheinlich dasselbe, was anderwärts den Namen שַׁעַר הַיְּשָׁנָה führt. Es erhellt diefs 1) aus dem Namen שַׁעַר הַיְּשָׁנָה *das Thor der alten* (Stadt). Nach dem Vorgange von Gousset nimmt Hitzig a. a. O. S. 53 an: *Thor der alten* sei s. v. a. Thor des alten Teiches, welcher Jes. 22, 11 erwähnt wird. Allein diese Meinung ist schon defshalb unstatthaft, weil das שַׁעַר הַיְּשָׁנָה an der nordöstlichen Ecke der Stadt lag, wo der alte Teich, gebildet durch die Wasser der Quelle Siloah, nicht liegen konnte, vgl. Vitringa und Gesenius zu Jes. 22, 11. Diese Erklärung würde auch eine halbe Ellipse enthalten. Diese findet aber nicht statt, wenn man mit Mehreren erklärt: das Thor der alten Stadt. Wenn die Städte als Weiber personificirt wurden, so war jeder Zusatz wie עִיר unnöthig. Es ist diese Erklärung um so zulässiger, da Jeschana auch als Namen zweier Städte (2 Chron. 13, 19) vorkommt, vgl. Reland S. 861.

Altstadt wurde wahrscheinlich derjenige Theil von Jerusalem genannt, welcher schon zur Zeit der Jebusiter vorhanden war, im Gegensatze zu der späteren Erweiterung durch David und seine Nachfolger, — ebenso wie später wiederum ein Neubau, im Gegensatz zu der ganzen früheren Stadt, *Bazetha*, *καινὴ πόλις* bei Josephus, genannt wurde, vgl. Faber S. 277. Hiermit soll nun ganz übereinstimmend unser Thor שַׁעַר הָרִאשׁוֹן das *erste Thor* genannt

werden und nicht das *frühere Thor* oder das gewesene Thor zu übersetzen sein, indem diese Bedeutung nur dann stattfinden könne, wenn ein Gegensatz zu einem neuen Thor vorhanden wäre. Es bezeichne das רִאשׁוֹן nie das Gewesene ohne einen Gegensatz zu dem Gegenwärtigen. So wie nun die Altstadt die erste gewesen sei, so sei auch ihr Thor unter allen Thoren des späteren Jerusalem das erste. Dafür spreche auch 2) die Lage : Gerade so, wie hier das *erste Thor* als der erste terminus ad quem von dem Benjaminthore aus erscheine, so folge bei Neh. 12, 29, wo die Thore nach ihrer geographischen Lage aufgezählt würden, das alte Thor unmittelbar auf das Thor Ephraim. Wir dürften das erste Thor hier nicht westlich von dem Benjaminthore suchen, sondern östlich. Denn als der terminus ad quem von dem Benjaminthore nach Westen, werde gleich das Eckthor genannt, und dafs wir nicht etwa zwischen diesem und dem Benjaminthore das erste suchen dürften, gehe aus der sehr geringen Entfernung hervor, 400 Ellen, wodurch nach 2 Kön. 14, 22 beide Thore von einander getrennt gewesen seien. Ganz dem entsprechend sei die Lage des Thores der Altstadt. Es sei dem Ephraimthore das nächste gegen Osten, wahrscheinlich an der Nordspitze gewesen, vgl. Faber S. 332. Allein das Gesagte beweist nicht, dafs שַׁעַר הָרִאשׁוֹן das *erste Thor* zu übersetzen ist. Denn wenn הָרִאשׁוֹן auch *das frühere* bedeutet, wie יָמִים רִאשֹׁנִים die *früheren Tage*, 5 Mos. 10, 10, נְבִיאִים רִאשֹׁנִים die *früheren Propheten* Sach. 1, 4; 7, 8. 12, und הָרִאשֹׁנוֹת das *Frühere*, die früheren Begebenheiten Jes. 43, 18; 46, 9 auch *früher* geweissagten Begebenheiten 42, 9; 43, 9; 48, 3 beweisen, so kann שַׁעַר הָרִאשׁוֹן auch das *frühere Thor* d. i. das gewesene Thor bezeichnen. Dafs im neuen Jerusalem nicht alle alten Thore in Gebrauch waren, ist bekannt. Es konnte daher ein solches Thor, welches geschlossen oder vermauert war, auch das *frühere* genannt werden. Wenn auch das alte Jerusalem mehrere Thore hatte, so ist doch nicht

erweislich, dafs dieselben als das *erste*, *zweite* u. s. w. benannt worden sind. Da seit David die Thore ihren Namen von der Lage, Gegend, wohin sie führten, oder dem Geschäfte der Anwohnenden oder von Personen hatten, so ist es wahrscheinlich, dafs dieses auch vor der Eroberung Zions zur Zeit Davids der Fall gewesen ist. — Die Entfernung von 400 Ellen ist übrigens bei einer Stadt wie Jerusalem nicht eine geringe. — Da der Prophet von Westen nach Norden und Osten fortschreitet in der Angabe der Thore, so ist kaum zweifelhaft, dafs das עַד vor שַׁעַר הַפִּנִּים den terminus ad quem vom früheren Thore und nicht, wie Hengst. annimmt, vom Benjaminthore den terminus ad quem angiebt und einen neuen terminus ad quem bezeichnet. Das Eckthor lag nach Jer. 31, 38 nicht östlich, sondern westlich, indem durch den Gegensatz des an der Ostseite liegenden Thurmes Chananel und des Eckthores die ganze Breite der Stadt bezeichnet wird. — Der Thurm Chananel war an der Ostseite in der Nähe des Schafthores, Neh. 3, 1; 12, 37. 39.

Von diesem Thurme beginnt der Prophet eine neue Linie, — denn vor מִגְדַּל ist das מִן aus dem Vorhergehenden zu ergänzen —, die er bis an die Königskeltern fortführt, welche an der Südseite der Stadt waren, wo sich nach Neh. 3, 15 die königlichen Gärten befanden, vgl. Faber S. 335. Nach dem Gesagten hat uns also der Prophet eine Beschreibung des Umfangs Jerusalems nach allen vier Weltgegenden gegeben. Der Prophet nennt nur gerade die Bauwerke, welche bei der Zerstörung durch die Chaldäer verschont geblieben war und keines, welches nicht zur Zeit des Sacharja, nach der Zerstörung und vor der Wiederherstellung der Mauern durch Nehemias, noch vorhanden war. Zuerst werden als termini zwei Thore, das Benjaminthor und das Eckthor, dann das dritte genannt, das frühere, was durch den Zusatz *bis zu dem Orte*, bis zu der früheren Stelle, ausdrücklich als nicht mehr vorhanden bezeichnet wird. — Das Eckthor wird auch in

der nach der Zerstörung abgefafsten Weissagung des Jeremias Kap. 31 (vgl. Bertholdt S. 1436) V. 38 noch als stehend erwähnt. Beide werden aber in der Beschreibung des Neubaues der Thore bei Nehemias Kap. 3 nicht erwähnt; was sich, wenn man 12, 39 vergleicht, nur daraus erklärt, dafs sie nicht eines Neubaues, sondern vielleicht nur einer geringen Reparatur bedürfen. Dagegen wird das hier als zerstört erscheinende alte Thor unter den neu erbauten angeführt. Der Thurm Chananel erscheint bei Jeremias an der angeführten Stelle sowohl als bei Nehem. 3, 1 als noch vorhanden. — Die königlichen Keltern waren bei der Zerstörung durch die Chaldäer auch verschont geblieben, weil die Zerstörung unnütz und auch schwierig war, da sie, wie noch jetzt oft im Oriente, in Felsen eingehauen waren, vgl. Jes. 5, 2; Matth. 21, 33 und Chardin bei Hamar Th. II, S. 117; Nonni Dionysiae 12, 330. Es sind dieselben unter den vielen Felsensculpturen, welche in der Nähe der Quelle sich noch jetzt finden, vielleicht noch erhalten, wie die Cisternen und Gräber. Für die Verschönerung der königlichen Keltern, welche ohne Zweifel in den königlichen Gärten waren, spricht auch Nehem. 3, 15, wo erwähnt wird, dafs dieselben bei der Zerstörung der Stadt durch die Chaldäer verschont geblieben seien. — Wir fügen noch die Bemerkung hinzu, dafs namentlich dieser Vers für die Aechtheit des zweiten Theils spricht. Hätte der Prophet vor der Zerstörung Jerusalems gelebt, so hätte er sich nicht so ausdrücken können, wie hier geschieht. — Vgl. Thenius: die Bücher der Könige. Anhang. Das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel, §. 4. Hieronymus hat die erste Hälfte des Verses mifsverstanden und ihn zum Theil unrichtig übersetzt.

V. 11: וְיָשְׁבוּ בָהּ וְחֵרֶם לֹא יִהְיֶה־עוֹד וְיָשְׁבָה יְרוּשָׁלַם לָבֶטַח

Und sie wohnen in ihr und ein Bann (Ew.: *Fluch*) *wird nicht ferner sein und sicher wird Jerusalem bleiben* (Hengst. *thronen*).

Nach diesen Worten sollen die Bewohner des neuen Jerusalems, weil sie als treue Verehrer und Diener Gottes einen ihm wohlgefälligen Lebenswandel führen und sich keiner strafwürdigen Handlungen schuldig machen, in Ruhe wohnen und nicht mehr ein Gegenstand der strafenden Gerechtigkeit Gottes sein, vgl. Jes. 65, 17—25. Das Wohnen oder Bleiben in Jerusalem steht im Gegensatz zu dem Weggeführtwerden als Gefangene und zu dem Fliehen V. 2 und 5. Es soll kein Bann, d. i. Vernichtung durch Gottes strafende Gerechtigkeit, mehr stattfinden, weil sie als Gerechte und Heilige nicht mehr der Gegenstand des göttlichen Zornes sind. Ueber חֵרֶם vgl. unseren Commentar zu Malachi und 2 Mos. 22, 17—19. Das neue Gottesreich hat die Verheifsung der Allgemeinheit, es soll sich bis zu den Grenzen der Erde erstrecken und sich des Friedens und Glückes und der ewigen Dauer erfreuen; die Pforten der Hölle sollen es nicht überwältigen. Gott will unter seinen treuen Verehrern Wohnung nehmen und sie mit seiner Liebe und Barmherzigkeit beglücken. Denselben Gedanken drückt Jerem. a. a. O. dadurch aus, dafs er den durch die furchtbarsten Greuel entweihten Ort, das Thal Gehinnom, mit in den Umfang des neuen Jerusalems aufnehmen läfst, und dann hinzufügt, „sie werden nicht ferner vernichtet und zerstört werden in Ewigkeit", vgl. auch Apoc. 22, 3.

V. 12 : וְזֹאת תִּהְיֶה הַמַּגֵּפָה אֲשֶׁר יִגֹּף יְהוָה אֶת־כָּל־הָעַמִּים אֲשֶׁר צָבְאוּ עַל־יְרוּשָׁלִָם הֲמַק בְּשָׂרוֹ וְהוּא עֹמֵד עַל־רַגְלָיו וְעֵינָיו תִּמַּקְנָה בְּחֹרֵיהֶן וּלְשׁוֹנוֹ תִּמַּק בְּפִיהֶם : *Und diefs wird sein der Schlag* (Hengst. : *Plage*), *womit Jehova alle die Völker, welche gegen Jerusalem kriegten, schlägt* (Hengst. : *plagen wird*) : *Faulen* (Ew. : *Vermodern*) *wird sein Fleisch, während er steht* (Ew. : *sie stehen*) *auf seinen Füfsen, und faulen werden seine Augen in ihren Höhlen und ihre Zunge wird faulen in ihrem Munde.*

Nachdem der Prophet zuerst das Gericht über das Haus Gottes, dann das Verderben, welches Jehova über

die Feinde, die er als Werkzeuge seiner strafenden Gerechtigkeit gebraucht, geschildert, und hierauf der geläuterten Gemeinde, den treuen Gottesverehrern, grofse Segnungen verheifsen, verläfst er hier die Schilderung derselben und geht wieder zur ausführlichen Beschreibung der Strafe über die Feinde des Gottesreiches (V. 3) über und schildert dieselbe als eine solche, welche den Körper allmählig zerstört. Die Strafe erscheint hier ausschliefslich als eine leibliche, wie das Vergehen der Feinde als ein förmlicher Heereszug gegen Jerusalem. Der Grund dieser Darstellung liegt in dem Wesen der prophetisch-symbolischen Beschreibung, welche Alles der Anschauung vorführt und daher veräufserlicht, wobei auf die in der früheren Theokratie stattfindenden leiblichen Strafgerichte, wie z. B. auf das über die Assyrer, eine Beziehung genommen wird. Soll in dieser bildlichen Darstellung blofs die Strafe über die Feinde geschildert werden, so darf man nicht mit Coccejus und Marck als das geistige Element der Strafe Gewissensbisse annehmen, welche den Körper abmagern. Das Verfaulen des Fleisches und der Augen ist nur Einkleidung und es darf daraus nicht auf die Art und Weise der Strafe geschlossen werden. Eine andere Einkleidung enthält die Vergleichung Jes. 66, 24, wo die Feinde des Reiches Gottes unter dem Bilde von Leichen erscheinen, welche als eine ewige Beute der Würmer und des Feuers aufserhalb der Thore des Wohnsitzes der Heiligen Jerusalems liegen.

Der Infinitiv הָמַק hebt die Handlung hervor, um auf das Furchtbare derselben aufmerksam zu machen, vgl. Ew. S. 559. Als Subject bei Hiphil, welches causative Bedeutung hat, hat man an Jehova zu denken, weshalb die Uebersetzung von Rückert: „Schwinden seines Fleisches, weil er steht auf seinen Füfsen“ nicht genau ist. Das in Kal ungebräuchliche מָקַק *zerflieſsen, zergehen,* bezeichnet in Niphal *zerflossen sein, vergehen* vom Sternenheer, Jes. 34, 4, *verwesen,* von menschlichen Gliedern, *eitern,* von

Wunden, Ps. 38, 6, *hinsiechen*, Ezech. 24, 23; 33, 10, in Hiph. *zerfliefsen, siechen, faulen, verwesen lassen*, daher מַק *Fäulnifs, Moder, Modergeruch*, Jes. 3, 24; 5, 24. — Das: „und er steht auf seinen Füfsen" hebt die Furchtbarkeit des Strafgerichtes hervor. Das Verfaulen bei lebendigem Leibe ist furchtbarer als der Tod. Der Verwesungsgeruch ist selbst unerträglich. Cyrillus bemerkt: *ὁ μὲν γὰρ κοινὸς οὗτος καὶ ἐκ τῆς φύσεως θάνατος τήκει μὲν τὰς ἁπάντων σάρκας, καὶ ἀποκείρει ὀφθαλμοὺς καὶ γλώσσας, πάνδεινον δὲ καὶ τῆς εἰς λῆξιν ἡκούσης συμφορᾶς εἴη ἂν εἰκότως τὸ ζώντων καὶ ἑστώτων ἔτι τακῆναι μὲν σάρκας καὶ ἀποῤῥεῖν ὀφθαλμούς, κολάζεσθαι δὲ καὶ γλώσσας.* Die Erwähnung der Zunge und des Auges aufser der des Fleisches ist wohl absichtlich geschehen, wenn wir auf Kap. 11, 6 Rücksicht nehmen. Die Zunge wird genannt, weil sie im Uebermuthe Gott und seinem Volke Hohn sprach (Hieron. bemerkt: lingua magniloqua, quae dei populum blasphemabat, solvetur in saniem, et intra vallum dentium computrescet, vgl. Ps. 12, 4; Jes. Kap. 37), das Auge, weil es die Blöfsen der Stadt Gottes ausspürte und hochmüthig auf das schwer heimgesuchte Volk blickte, der ganze Körper, weil er gegen Jerusalem gezogen, Hengstenb.

V. 13: וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא תִּהְיֶה מְהוּמַת־יְהוָה רַבָּה בָּהֶם וְהֶחֱזִיקוּ אִישׁ יַד רֵעֵהוּ וְעָלְתָה יָדוֹ עַל־יַד רֵעֵהוּ: *Und es geschieht an diesem Tage, grofs wird sein die Verwirrung* (Ew.: *grofser Schrecken*) *Jehovas unter ihnen, dafs sie jeder die Hand seines Nächsten ergreifen und sich seine Hand über die seines Nächsten erhebt* (Ew.: *und eines Hand über die des andern kommt*).

Nach diesem Verse soll zur Zeit des Strafgerichts über die Feinde des Reiches Gottes Schrecken, Verwirrung, ja ein Zustand eintreten, wo sie sich gegenseitig aufreiben, vgl. Richt. 7, 22; 1 Sam. 14, 20; 2 Chron. 20, 22. 23. Dieser Schilderung liegt eine Anspielung auf die Beispiele

eines von Jehova über die Feinde verhängten panischen Schreckens und einer sie zur gegenseitigen Selbstaufreibung veranlassenden Verwirrung in der früheren Geschichte des Volkes Gottes zu Grunde, vgl. 5 Mos. 7, 23; Richt. 7, 14; 1 Sam. 14, 20 : „und siehe, es war das Schwert eines Mannes gegen seinen Nächsten, eine sehr grofse Verwirrung", מְהוּמָה; vorzugsweise aber wohl auf die Geschichte Josaphats, vgl. bes. 2 Chron. 20, 23 : „und es standen die Kinder Ammons und Moabs gegen die Bewohner des Gebirges Seir, um zu vertilgen, und als sie mit den Bewohnern Seirs fertig geworden waren, halfen sie einer dem Andern zum Verderben". Vgl. auch Jes. 49, 26. Ezech. 38, 21 heifst es : „das Schwert des Mannes soll gegen seinen Bruder sein", wo sich eine ähnliche Anspielung findet. Das רֵעַ *Genosse, Freund, Nächster*, denn *der eine* steht hier emphatisch. Darin, dafs die Freunde und die Verbündeten gegen einander wüthen, liegt ein sicheres Zeichen des göttlichen Fluches, vgl. Kap. 11, 14; Jes. 19, 2. — Nach dem Zusammenhange und nach Parallelstellen hat man hier bei dem Ergreifen der Hand an ein feindliches zu denken. Noch deutlicher bezeichnet diefs das : „die Hand erhebt sich" u. s. w. Jeder sucht sich der Hand seines Nächsten zu bemächtigen, um ihn auf diese Weise wehrlos zu machen, und nachdem er diefs gethan, schlägt er auf ihn los, und zwar zunächst auf die Hand, weil der ihrer Beraubte nunmehr gefahrlos getödtet werden kann.

V. 14 : וְגַם־יְהוּדָה תִּלָּחֵם בִּירוּשָׁלִָם וְאֻסַּף חַיִל כָּל־הַגּוֹיִם סָבִיב זָהָב וָכֶסֶף וּבְגָדִים לָרֹב מְאֹד : *Und auch Juda wird kämpfen in* (Rück. : *wird kriegen mit*, viele Ausleger : *wider*) *Jerusalem und gesammelt wird der Reichthum aller Heiden rings, Gold und Silber und Kleider in grofser Menge.*

Da Kap. 12 nicht von einem feindlichen Gegensatze zwischen Juda und Jerusalem die Rede ist und hier das Kämpfen Judas in offenbarem Zusammenhange mit der

Beutesammlung im Folgenden steht, so mufs wohl angenommen werden, dafs hier entweder nur ein gemeinsamer Kampf Judas und Jerusalems gegen die Feinde gemeint ist, sowie 2 Chron. 20, 24 ff. Juda und Jerusalem beide, wie früher an der Gefahr, so auch jetzt an der Beute Theil nehmen, oder dafs der Prophet hier von einem Kampfe Juda's gegen das oder nach dem von Feinden eroberten Jerusalem (12, 5—7) spricht. Hiernach würde Juda wider Jerusalem kämpfen, um die Stadt den Feinden zu entreifsen (Schegg). So wie Juda und Jerusalem auch sonst das ganze Volk bezeichnen, so hier die gesammte Gemeinde Gottes, welche die Feinde bekämpft und besiegt. Nach einer sehr alten und verbreiteten Auffassung wird das erste Versglied übersetzt: „und auch Juda wird mit den Feinden kriegen mit oder gegen Jerusalem". So der Chaldäer: וְאַף דְּבֵית יְהוּדָה יֵיתוּנוּן עַמְמַיָּא כַּד אֲנִיסִין לְאַגָּחָא קְרָבָא בִּירוּשְׁלֶם *Et etiam viros domus Juda* (eig. *qui sunt de domo Juda*) *adducent populi quasi violenter, ut oppugnent Jerusalem;* Hieron.: *sed et Judas pugnabit adversus Jerusalem.* Jarchi, Coccejus, Ch. B. Michaelis, Rosenmüller, Ackermann, Hitzig, Umbreit, Maurer, Ewald. Noch älter ist die Uebersetzung: „Juda wird in Jerusalem streiten", der Alex. *παρατάξεται ἐν Ἰερουσαλήμ.* Für jene Erklärung führt man an, dafs das בְּ nach dem Verbum הִלָּחֵם durchgängig das Object der Befeindung anzeige und *gegen, wider* bedeute. Diese Bedeutung soll nach Hengstenb. das בְּ nur dann haben, wenn von Personen die Rede ist, dagegen bei Städten soll es stets in localer Bedeutung stehen, so dafs man auch hier sprachgemäfs nur übersetzen könne: „Juda wird *in* Jerusalem kämpfen". Dieser Unterschied der Personen und des Ortes sei schon in der Natur der Sache selbst begründet. Das בְּ nach dem Verbum *kämpfen* könne ja nicht geradezu *gegen, wider* bedeuten, indem es vielmehr seine ursprüngliche locale Bedeutung *in* behalte. Es könne aber wohl ein Heer im Heere kämpfen, insofern beide

handgemein werden, nicht aber der Belagernde in der belagerten Stadt, ehe er dieselbe eingenommen. Stellen, in denen die locale Bedeutung des בְּ vor den nominibus locorum nach dem Verbum נִלְחַם ganz augenfällig, und die gewöhnliche Bedeutung durch *contra* ganz offenbar unzulässig sei, seien folgende : Jes. 30, 32 : „Und in heftigen Kämpfen wird Jehova *in ihr* (בָּהּ) streiten“. Allein es ist nicht ganz sicher, ob בָּהּ *in ihr* oder *mit ihr* nämlich מַטֶּה oder *gegen, wider es* (Assur) zu übersetzen ist. Richt. 9, 45 אֲבִימֶלֶךְ נִלְחַם בָּעִיר *Abimelech kämpfe in der* (nicht *gegen die*) *Stadt.* Es wird erzählt, dafs er das Thor, durch welches die Belagerten einen Ausfall gethan, überrumpelt, und dann zwei Heeresabtheilungen gegen die von der Stadt Abgeschnittenen ausgesandt habe, während er selbst *in* der Stadt kämpfte. Allein es ist auch an dieser Stelle nicht ganz sicher, ob בָּעִיר *in der* oder *gegen die Stadt* zu übersetzen sei. — 2 Sam. 11, 1 heifst es : „David sandte Joab und ganz Israel mit ihm und sie belagerten Rabba, וַיָּצֻרוּ עַל רַבָּה. Kap. 12, 26 heifst es : „und da (nachdem alles in Kap. 11 und 12 Erzählte vorgegangen, nachdem man schon einmal vergeblich und mit grofsem Verluste einen Versuch gemacht hatte, in die Stadt einzudringen) kämpfte Joab *in Rabba* (בְּרַבַּת) der Ammoniter und nahm die Königsstadt. Und Joab sandte Boten zu David und sprach : „ich habe in Rabba (בְּרַבָּה) gekämpft, auch die Wasserstadt eingenommen“. Aber auch in dieser Stelle ist die Bedeutung *gegen, wider* unzulässig 2 Sam. 21, 19 : „Der König war wieder in Gob (בְּגֹב)“, vgl. V. 20. Zweifelhaft ist nur die Stelle 1 Sam. 23, 1 : „und sie zeigten dem David an : siehe, die Philister streiten zu Kegila und plündern die Tennen“. Dafs die Stadt selbst nicht erobert war, erhellt zwar aus dem Folgenden; man würde jedoch noch nicht genöthigt, die locale Bedeutung des בְּ aufzugeben. Man habe nur nöthig anzunehmen, dafs die Stadt hier ihre allernächsten Umgebungen, in denen sich die Tennen befanden (vgl. Richt. 6, 37; 2 Sam.

24, 16) mit umfafst. Sei בְּ nicht in der Bedeutung: *gegen, wider* zu fassen, so erscheine also die Erklärung: Juda wird gegen Jerusalem kämpfen, unzulässig. — Will man בְּ in der Bedeutung: *gegen, wider* nehmen, so kann der Prophet hier nur sagen wollen, dafs Juda in dem von Feinden eroberten Jerusalem gegen dieselbe kämpfen werde, da die Annahme, dafs Juda hier als Feind Jerusalems, wenn auch nur als gezwungener Mitkämpfer, bezeichnet werde, nach dem Gesagten unzulässig ist. Aus dem Umstande, dafs das mit נִלְחַם verbundene בְּ häufig die Bedeutung *gegen, wider* hat, folgt aber nicht, dafs dieses stets der Fall ist. Denn wenn בְּ die locale Bedeutung *in, zu* hat, was an zahlreichen Stellen der Fall ist, so kann diese auch an unserer Stelle, und wäre sie auch die einzige, stattfinden, wie 2 Sam. 21, 19. Es mufs dann aus dem Zusammenhange entnommen werden, welche Bedeutung stattfindet. Bezeichnet das mit נִלְחַם verbundene בְּ *gegen, wider* Jemanden oder mit Jemanden kämpfen, so kann diese Bedeutung auch stattfinden bei Städten, wenn dieselben deren Bewohner bezeichnen.

V. 15: וְכֵן תִּהְיֶה מַגֵּפַת הַסּוּס הַפֶּרֶד הַגָּמָל וְהַחֲמוֹר וְכָל־ הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּמַּחֲנוֹת הָהֵמָּה כַּמַּגֵּפָה הַזֹּאת: *Und ebenso wird sein der Schlag* (Hengst.: *die Plage*) *des Rosses, des Maulthieres, des Kameels und des Esels und alles Viehes, welche sein werden in diesen Lagern, wie dieser Schlag (diese Plage).*

Der Prophet, welcher hier das Verbrechen und die Strafe näher erläutert, will sagen: die Heiden haben sich so schwer versündigt, dafs selbst ihr Besitzthum, welches sie durch ihre schweren Vergehen verunreinigt haben, dem göttlichen Banne, d. i. der Vernichtung anheimfällt. Ob der Untergang der Thiere durch Seuchen oder Mangel oder auf eine andere Weise geschehen soll, wird nicht angegeben. Der Prophet hat hier die mosaische Verordnung über die Verbannung im Auge. Wenn eine Stadt sich

der Abgötterei schuldig gemacht hatte, so sollten nicht nur die Einwohner, sondern auch das Vieh getödtet werden, so dafs sich hier im Kleinen dasselbe Verhältnifs des unvernünftigen Theiles der Schöpfung zu dem vernünftigen wiederholte, nachdem die Creatur um der Sünde der Menschen willen wider ihren Willen der Eitelkeit unterworfen wurde, vgl. Michaelis, Mos. R. 3, §. 145; 5, §. 246. Analog ist es auch, wenn nach Josua 7, 24 bei dem Frevel des Achan aufser ihm und seinen Kindern auch seine Ochsen, Esel und Schafe verbrannt wurden. — Der Prophet nennt zuerst das prächtige und ansehnliche Rofs, dann das Maulthier, welches auch als Reitthier diente (1 Kön. 18, 5; 2 Sam. 18, 9), dann die Lastthiere (Jes. 21, 7).

V. 16 : וְהָיָה כָּל־הַנּוֹתָר מִכָּל־הַגּוֹיִם הַבָּאִים עַל־יְרוּשָׁלָם וְעָלוּ מִדֵּי שָׁנָה בְשָׁנָה לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְמֶלֶךְ יְהוָה צְבָאוֹת וְלָחֹג אֶת־חַג הַסֻּכּוֹת :
Und es geschieht, aller Ueberrest von all den Heiden, die gegen Jerusalem kommen (Ew. : *kamen*), *die werden hinauf ziehen von Jahr zu Jahr anzubeten* (Ew. : *zu huldigen*) *den König Jehova der Heerschaaren und zu feiern das Laubhüttenfest.*

Hier verkündigt der Prophet den Eintritt der in den göttlichen Gerichten verschont gebliebenen Heiden in das Gottesreich unter dem Bilde einer Wanderung aus allen Ländern der Erde nach Jerusalem zur Feier des Laubhüttenfestes. Dafs das Ziehen der Völker aus allen Ländern der Erde nach Jerusalem ideal oder bildlich aufzufassen sei, dafs der Prophet, wie schon 8, 22. 23; Micha 4, 1 und Jes. 2, 3 die Art, wie sich die Gottesfurcht und die Theilnahme am Reiche Gottes im a. B. äufserte, zum Typus ihrer Aeufserung in der messianischen Zeit gebraucht, erhellt theils aus der Natur der Sache selbst, theils aus der Beschaffenheit der ganzen Schilderung, vgl. besonders zu V. 8—10. Die Form und die Sitte der Religionsäufserung des a. B. dienen hier als Religionsäufserung der zu Christo bekehrten Heiden. Dachs bemerkt in der

Dissert. ad Sach. 14, 16 ad calc. cod. Talmud. Succah, Utrecht 1746, p. 547 : „qui enim foret possibile, ut omnes universi orbis incolae, Japanenses, Sinenses, utriusque populi vicini etc. quotannis Hieros. peterent festum agitaturi". Hiermit stimmt auch Corn. a Lapide überein. Auffallend erscheint es beim ersten Blick, dafs der Prophet aus allen Festen gerade das Fest der Laubhütten erwählt hat. Dafs unseren Propheten ein bestimmter Grund dazu bewegte, erhellt schon daraus, dafs er nicht die festlichen Zeiten beibehalten hat, welche Jes. 66, 23, an welche Stelle die unsrige sich eng anschliefst, genannt werden. „Und es geschieht", heifst es bei Jesaia, „von Neumond zu Neumond, und von Sabbat zu Sabbat wird kommen alles Fleisch, anzubeten vor ihm, spricht Jehova". Hier werden zur Bezeichnung des Eifers der neuen Bürger des Gottesreiches in der Verehrung ihres Herrn diejenigen Feste genannt, welche unter allen am häufigsten wiederkehrten. Im alten Bunde ging nur Ein Volk an den drei jährlichen Festen, den Oster-, Pfingsten- und Laubhüttenfesten nach Jerusalem, jetzt — in der messianischen Zeit — begiebt sich alles Fleisch an jedem Sabbat und Neumonde dahin. Diese Parallelstelle liefert zugleich den Beweis, dafs die buchstäbliche Auffassung ungereimt ist. Der Grund nun, warum der Prophet gerade des Laubhüttenfestes Erwähnung thut, liegt ohne Zweifel hauptsächlich darin, dafs dieses Fest nach 3 Mos. 23, 33 ein Dankfest für die gnädige Bewahrung Jehovas auf dem Wege durch die Wüste war, indem derselbe es allein bewirkte, dafs das grofse Volk, statt den ihm den Untergang drohenden Gefahren zu unterliegen, durch dieselben gereinigt in den Besitz Canaans gelangte.

Diese Wanderung des Volkes war aber nicht nur ein Typus (1 Cor. 10, 11) der zukünftigen ähnlichen Verfahrungsweise Gottes mit diesem Volke, namentlich des babylonischen und des gegenwärtigen Exils, sondern auch seines Verfahrens gegen diejenigen, welche bestimmt waren,

in Zukunft sein Volk zu werden. Ezech. 20, 34 heifst es : „ich bringe euch *zur Wüste der Völker*, spricht Jehova, und rechte dort mit euch von Angesicht zu Angesicht, wie ich gerechtet habe mit euren Vätern in der Wüste Aegyptens, so will ich mit euch rechten, spricht Jehova". In dieser Wüste will Jehova das Volk reinigen, die gottlosen Mitglieder ausscheiden, „ich reinige aus euch den Sünder und den Frevler gegen mich". Dieses Volk wird das Laubhüttenfest alsdann nicht äufserlich, sondern geistig feiern, wie den Sabbat (Hebr. 4, 9) und das Passah (1 Cor. 5, 7. 8). Das Laubhüttenfest war wie die beiden übrigen grofsen Feste aber nicht blofs ein Dankfest für die Bewahrung in der Wüste, sondern auch für die vollendete Erndte, חַג הָאָסִיף. Es hatte unser Prophet vielleicht auch diese Bestimmung des Festes vor Augen und betrachtete dasselbe zugleich als ein Fest des Dankes für die reichen, den neuen Bürgern des Gottesreiches ertheilten Gaben. — Einige Ausleger sind der Ansicht, dafs der Prophet hier das Laubhüttenfest erwähne, weil es bei den Juden für besonders heilig gehalten worden sei. Man beweist dieses daraus, dafs Plutarch, Sympos. t. IV, 5 es *μεγίστην καὶ τελεύτατην παρ' αὐτοῖς ἑορτήν* und der Talmud *κατ' ἐξοχήν* חַג nennen, und weil man es mit besonderer Freude begangen habe. Dagegen spricht aber, dafs die Auszeichnung des Laubhüttenfestes in beiden Beziehungen vor den beiden übrigen Festen weder im Gesetze begründet ist, noch sich nachweisen läfst, dafs sie zu den Zeiten unseres Propheten stattgefunden habe. Noch weniger zulässig ist der von Theodoret und Grotius angegebene Grund. Der erstere bemerkt : „*ἐπιτήδιος γὰρ εἰς ἀποδημίας ὁ ταύτης καιρὸς, θέρους ὑπάρχων καιρός*", und der zweite : „Cum longius positi annuos dies festos celebrare non possint, ut Judaei, certe semel anno, autumni tempore, quod ad itinera commoditissimum, veniat etc.". Schegg findet den Grund, warum der Prophet hier des Laubhüttenfestes Erwähnung thut, in dem Umstande, dafs

damals, vor Vollendung des zweiten Tempels, noch kein anderes von den drei grofsen Festen gefeiert worden sei, wie dieses aus Esr. 3, 4; 6, 19 erhelle. Wir müssen gestehen, dafs uns dieser blofs äufserliche Grund unwahrscheinlich ist. Die Erwähnung des Laubhüttenfestes als eines Dankfestes nimmt auch Allioli an.

Das : „alles, was übrig geblieben ist u. s. w.“ weiset auf die Uebereinstimmung des Vorbildes und des Gegenbildes hin. Sowie nicht alle, welche aus Aegypten gezogen waren, nach Canaan gelangten und dort das Laubhüttenfest feierten, indem der gröfste Theil derselben während des 40jährigen Zuges durch die Wüste von den göttlichen Strafgerichten dahingerafft wurde, so werden auch nicht alle Heiden, welche früher gegen Jerusalem zogen, nun mit dankbarem und liebevollem Herzen dahin ziehen, sondern nur der Rest, den die Gnade Gottes verschont, nachdem durch das früher geschilderte Gericht der gröfste Theil, alle hartnäckigen Verächter Gottes, darnieder geschlagen worden.

Das מִן in מִדֵּי ist nicht, wie Hengst. richtig bemerkt, der terminus a quo, und das בְּ in בְּשָׁנָה nicht der terminus ad quem, sondern das שָׁנָה בְּשָׁנָה bedeutet : „Jahr in Jahr“, ein Jahr dem anderen gleichsam ein- oder angefügt, wie die Glieder in einer Kette, und das vorgesetzte מִדֵּי, eigentlich *ex sufficientia*, dient nur dazu, die Regelmäfsigkeit und Ausnahmslosigkeit der Handlung noch stärker hervorzuheben. Man mufs daher Jes. 66, 23 erklären : „regelmäfsig gegen Neumond in seinem Neumonde (dem ihm angehörigen, weil nach dem natürlichen Laufe der Zeiten unmittelbar auf ihn folgenden), und regelmäfsig jeden Sabbat in seinem Sabbat“. Falsch ist die Behauptung einiger jüdischen Ausleger : daraus, dafs das מֶלֶךְ ohne Artikel stehe, nicht לַמֶּלֶךְ, sondern לְמֶלֶךְ, erhelle, dafs man übersetzen müsse : „dem König Jehovas“, und dafs unter diesem Könige nicht Jehova selbst, sondern der Messias zu verstehen sei. Der Artikel, der in der Poesie weit seltener gebraucht wird, wie in der Prosa, vgl. Ewald, S. 568,

ist hier nicht streng erforderlich, weil die nähere Bestimmung nachfolgt, in welchem Falle auch wir ihn auslassen können, und ganz dieselbe Verbindung findet sich Jes. 6, 5. König wird auch hier nicht Jehova in Bezug auf seine allgemeine Weltregierung, sondern im theokratischen Sinne genannt, vgl. V. 9.

V. 17 : וְהָיָה אֲשֶׁר לֹא־יַעֲלֶה מֵאֵת מִשְׁפְּחוֹת הָאָרֶץ אֶל־יְרוּשָׁלַם לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְמֶלֶךְ יְהוָה צְבָאוֹת וְלֹא עֲלֵיהֶם יִהְיֶה הַגָּשֶׁם : *Und es geschieht, wer nicht hinaufziehen wird von den Geschlechtern (Familien) der Erde gen Jerusalem, anzubeten* (Ew. : *zu huldigen*) *den König Jehova der Heerschaaren, über die wird der Segen nicht sein (fallen).*

Der Prophet will hier sagen : wer nicht von den Heiden in das Reich, in das messianische Reich, die Kirche, eintritt, d. i. sich nicht zu der wahren Religion bekehrt und den einen wahren Gott verehrt, der wird sich der göttlichen Gnadengaben nicht zu erfreuen haben und geistig unfruchtbar bleiben, wie das vom Segen nicht befruchtete Land. Aehnlich Grotius : „quod per comparationem dicitur Hos. 6, 3 et hic per metaphoram, quae curtata comparatio est, demonstratur; nam per imbrem intelligitur divinus favor, quia et imber vocari solet *εὐλογία*“. In diesem Sinne fassen auch Dereser, Loch-Reischl u. A. diesen Vers. Die Meinung, dafs hier Regen blofs irdische Segnungen und Güter bezeichne, ist, wenn die Vorenthaltung des Regens auch als Strafe vorkommt, uns ganz unwahrscheinlich. Da der Regen vom Himmel fällt, von Oben kommt, so erscheint derselbe als passender Typus des göttlichen geistigen Segens. Nach Hengstb. will der Prophet den Gedanken ausdrücken, dafs Jehova alsdann ganz anders wie jetzt, wo er die Heiden sich selbst überlasse, von ihnen die Erfüllung ihrer Pflichten gegen ihn verlangen werde; der Prophet soll diesen Gedanken in dieser im Ganzen bildlichen Darstellung so ausdrücken, dafs er alle, die sich nicht dem Zuge nach Jerusalem an-

schliefsen, durch eine der im Gesetze seinen Uebertretern gedrohten, und in der Geschichte mehrfach, namentlich an Achab, vollzogenen Strafe, den Mangel an Regen, geplagt werden läfst. Es könne übrigens, fügt Hengstb. hinzu, aus dieser Stelle nicht abgenommen werden, dafs es wirklich in jener Zeit noch solche Widerspenstige geben werde. Unsere Stelle sei vielmehr ganz analog der Jes. 65, 20. Die Voraussetzung solcher diene dem Propheten nur zum Substrat des Gedankens, den er soeben als den Kern der Schilderung enthaltend bezeichnet habe. Diese Auffassung ist jedenfalls gesucht. Der Prophet will sagen, welches die Folgen für diejenigen sein werden, welche sich nicht zu Jehova, den einen wahren Gott, wenden. Der Grund der Benennung: „die Familien der Erde" scheint Hengstb. gewählt zu sein, um das veränderte Verhältnifs der Heiden zu dem Herrn, die theokratische Beziehung, in der sie nun zu ihm stehen, wie die Basis ihrer nunmehr weit stärkeren Verpflichtung, ihm zu dienen, enthält, anzudeuten. — Unter *Regen* versteht Theodoret die Barmherzigkeit, denn er bemerkt zu den Worten: *καὶ οὐκ ἔσται ἐπ' αὐτοὺς ὑετός*, d. i. *φιλανθρωπίας οὐδεμιᾶς ἀπολαύσουσιν.*

V. 18: וְאִם־מִשְׁפַּחַת מִצְרַיִם לֹא־תַעֲלֶה וְלֹא בָאָה וְלֹא עֲלֵיהֶם תִּהְיֶה הַמַּגֵּפָה אֲשֶׁר יִגֹּף יְהוָה אֶת־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יַעֲלוּ לָחֹג אֶת־חַג הַסֻּכּוֹת: *Und wenn das Geschlecht Aegyptens nicht heraufzieht und nicht kommt: so wird nicht (Regen) über ihn sein, sondern sein wird über ihnen der Schlag (Plage), womit Jehova alle die Heiden schlagen (plagen) wird, welche das Hüttenfest zu feiern nicht heraufziehen.*

Nach diesem Verse sollen alle Völker, welche durch das Geschlecht Aegyptens individualisirt werden, der göttlichen Strafe anheimfallen und ins Verderben stürzen, welche nicht in das messianische Reich eintreten und den einen wahren Gott verehren. Der Gedanke lag dem Propheten hier nahe, weil die Aegypter, welche dem göttlichen

Willen nicht Folge leisteten, als Moses die Entlassung forderte, mit schweren Wunderplagen heimgesucht wurden, und die Erstgeburt und ein grofser Theil des Volkes im rothen Meere ihren Untergang fanden. Die Annahme, dafs der Prophet genaue Rücksicht auf die natürliche Beschaffenheit Aegyptens nehmen müsse, welches seine Fruchtbarkeit nicht dem Regen, der überhaupt dort spärlich, in Oberägypten äufserst selten (nach Einigen gar nicht) fällt, sondern dem Nil verdankt, hat viele Ausleger zu sehr gezwungenen Erklärungen geführt. Sie ziehen nach dem Vorgange des Alexandriners entweder das וְלֹא עֲלֵיהֶם zum Vordersatze, und es übersetzen dann viele: „super quos non est imber, erit illa plaga, qua affecturus est Jehova gentes", unter welcher Plage sie dann die V. 12 verstehen, die aber nicht hierher gehört, weil hier von der Strafe solcher die Rede ist, die, nachdem sie dem göttlichen Strafgerichte entronnen sind, sich weigern, anbetend nach Jerusalem zu ziehen, — oder sie erklären mit וְלֹא die Apodosis beginnend: „non erit super ipsos imber ipsorum, s. quod imbris vicem ipsi praestat", oder sie fassen das וְלֹא fragend: „et si familia Aegypti non ascenderit et an non erit super eos plaga? etc.", oder sie setzen wie Meier l. c. p. 1042 וְגַם statt וְלֹא. — Allein der Prophet hat, wie Hengstb. bemerkt, als er die Aegypter als individualisirendes Beispiel eines Volkes nannte, welches durch die Strafe der Entziehung des Regens betroffen werden würde, wohl nicht daran gedacht, ob diese specielle Strafe, die hier nur als veräufserlichende Darstellung der Strafe überhaupt in Betracht kommt, gerade diesem Volke nach der natürlichen Beschaffenheit seines Landes besonders empfindlich sein mufste. Das וְלֹא עֲלֵיהֶם in unserem Verse mufs mit den Masorethen, die Athnach zu עֲלֵיהֶם setzen, nothwendig so aufgefafst werden, wie in dem vorigen, aus diesem daher das יִהְיֶה הַנֶּגֶף herübergenommen, und unter der Plage kann keine andere verstanden werden, als die der Entziehung des Regens. Ewald will mit Umbreit und

Burger ohne Noth nach den LXX, dem Syr. und Arab. das dritte לֹא V. 18 gestrichen und die Accente danach geändert wissen. Das לֹא fehlt vor עֲלֵיהֶם auch bei Kennicott 1, 80, 126, 536 und לֹא hat blofs Cod. Kennicott 601, de Rossi 20. Es ist in jenen Codd. und Uebersetzungen wahrscheinlich wegen der scheinbaren Schwierigkeit übergangen.

V. 19 : זֹאת תִּהְיֶה חַטַּאת מִצְרַיִם וְחַטַּאת כָּל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יַעֲלוּ לָחֹג אֶת־חַג הַסֻּכּוֹת : *Dies wird die Strafe* (*Sündenstrafe*, Rück. : *Buſse*, Hengstb. : *Sünde*) *Aegyptens sein und die Strafe all der Heiden, welche nicht heraufziehen, das Hüttenfest zu feiern.*

Der Prophet bezeichnet hier die im Vorhergehenden genannten Leiden oder Strafen als Sündenstrafen für die Weigerung der Heiden, die wahre Religion, die sich über die ganze Erde ausbreiten soll, anzunehmen und den einen wahren Gott zu verehren, und ihm als ihrem König zu huldigen. Nach Hengstenb. soll der Prophet hier die Weigerung der Heiden, die wahre Religion anzunehmen, als eine grofse Sünde bezeichnen, und Hieron. richtig bemerken : „et hoc peccatum maximum erit Aegyptio, Assyrio etc., si noluerint egredi de terris suis et ascendere Hierusalem“. In demselben Sinne schreibt Cyrillus. Früher seien die Heiden wegen anderer Sünden gestraft worden, jetzt, da das Gottesreich sich über die ganze Erde ausgedehnt habe, erscheine der Unglaube als grofse Sünde. Mehrere Ausleger, wie Ewald, hätten übersetzt : „dies wird sein die Strafe u. s. w.“. Allein diese Uebersetzung sei unzulässig, weil das חַטַּאת und das חַטָּאָה nie schlechthin die Bedeutung : *Sündenstrafe* habe, wie dies eine genauere Ansicht der für diesen Sprachgebrauch angeführten Stellen, z. B. 1 Mos. 20, 9; 4 Mos. 32, 23, zeige. Dazu komme noch, dafs nach ihr der Vers gegen die Sitte des Sacharja ein blofses Resumé wäre, und gar keinen neuen Gedanken enthalten würde. Das *dies* bezeichne

ihre Weigerung, nach Jerusalem hinaufzuziehen. Allein nach dem Zusammenhange hat man zunächst an Sündenstrafen zu denken. Da nun חַטָּאת und חַטָּאָה nicht blofs *Sünde,* sondern auch *Sündopfer* (3 Mos. 6, 18. 23; 2 Kön. 12, 17; Neh. 10, 34) und *Sündenstrafe, Bufse* bedeutet (Jes. 40, 2; Klagl. 4, 6; 5, 8), so zweifeln wir nicht daran, dafs חַטָּאת hier *Sündenstrafe* bezeichnet. Corn. a Lapide bemerkt: „peccatum i. e. peccati poena, et plaga, puta ruina iam dicta".

V. 20 : בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה עַל־מְצִלּוֹת הַסּוּס קֹדֶשׁ לַיהוָה וְהָיָה הַסִּירוֹת בְּבֵית יְהוָה כַּמִּזְרָקִים לִפְנֵי הַמִּזְבֵּחַ : *An diesem Tage wird auf den Schellen des Rosses stehen : heilig Jehova, und es werden die Töpfe im Hause Jehovas sein, wie die Opferschalen vor dem Altar.*

Der Sinn dieser Worte ist : in der messianischen Zeit wird eine allgemeine Heiligung stattfinden und nichts mehr profan sein. In der messianischen Zeit will Jehova über alles Fleisch seinen Geist ausgiefsen und aus dem gläubigen Bundesvolke und den Heiden eine grofse ihm geweihte heilige Gemeinde bilden, welche alle Völker der Erde umfassen soll. Gott will selbst den Fluch, welchen er in Folge des Sündenfalles ausgesprochen hat, aufheben, und die ganze Erde soll ein heiliges Land, wie im A. B. Palästina werden. Alle Menschen, welcher Nation und welchen Geschlechtes und wessen Standes sie auch sind, sollen nach ihrem Eintritt in das Gottesreich Gereinigte und Gott Geweihte sein. Der Prophet hat hier die Befreiung von Sünde und Irrthum, die Reinigung und Heiligung des Menschengeschlechts und das glorreiche Ende im Grofsen und Ganzen vor Augen. Diesen Gedanken einer allgemeinen Heiligung schildert der Prophet als eine dereinstige Heiligung der profanen und geringfügigen Dinge (49).

---

(49) Ephräm bemerkt zu diesem Verse : ܠܐ ܡܪܓܓܐ ܘܠܐ ܟܐܢ ܐܠܐ ܩܕܝܫܘܬܐ ܗܝ *nicht Krieg, noch Zorn, sondern Heiligkeit*

Bei Uebersetzung des ersten Versgliedes stimmen die Ausleger überein, nur geben mehrere dem מְצִלּוֹת *Schellen, tintinnabula*, eine andere Bedeutung, indem der Alex., der Syr. (ܡܲܪܟ̈ܒ̈ܬܵܐ) und Hieronymus darunter *frenum, Zügel*, Andere *Schmuck, Zaumschmuck* (Schegg), oder *Rüstung*, wie Luther, verstehen. Die Bedeutung *Schellen* ist aber nicht zweifelhaft, da צָלַל, arab. صَلَّ *klingen* bedeutet (1 Sam. 3, 11; 2 Kön. 21, 12), davon מְצִלָּה ein *Becken*, dessen man sich in der Musik bedient, *cymbalum* (1 Chron. 13, 8; Esr. 3, 10; Nah. 12, 27). — Auch findet sich bei den Auslegern darin eine Uebereinstimmung, dafs der Prophet hier anspiele auf das heilige Goldblech über dem Diadem des Hohenpriesters, auf welchem nach 2 Mos. 28, 36 mit Siegelschrift eingegraben war, *heilig Jehova* (קֹדֶשׁ לַיהוָה). Es werden im A. T. zwar viele Sachen als Jehova heilig bezeichnet, dieses Goldblech oder Blatt ist aber der einzige Gegenstand, welcher diese Inschrift trug, und welche also mit der unsrigen vollkommen übereinstimmt, da hier nicht etwa gesagt wird, die Schellen der Pferde werden Jehova heilig sein, sondern „auf den Schellen der Pferde werde sein", auf ihnen eingegraben stehen, „heilig Jehova". Dafs es im Alterthume, namentlich im Orient Sitte gewesen, den Pferden und Mauleseln Schellen anzuhängen, theils zum Gebrauche, zu denselben Zwecken, zu denen es noch bei uns geschieht, theils zum Zierrath, hat durch zahlreiche

---

und Friede wird sein. Er fügt hinzu, dafs dieses auch Jesaia Kap. 2, 4 geweissagt habe, wo er sage: „sie werden die Schwerter zu Pflugschaaren und die Lanzen zu Sicheln umschmieden, und nicht wird ein Volk gegen ein Volk das Schwert erheben". Es erwarten also beide Propheten (Jesaia und Sacharja) die Ankunft Christi. Nach Ephräm bezeichnet *mystisch* (ܡܲܥܠ̈ܠ̈ܵܐ eigentl. *geistig*) das Pferd einen jeden Diener Christi und der Zügel das göttliche Gesetz, wodurch die Herzen der Gläubigen verhindert werden, in Vergehen zu stürzen, indem der Zügel die Pferde bändigt und bewirkt, dafs sie ihrem Herrn und Reiter gehorchen.

Stellen Dougtaeus in den *analectis sacris* p. 297 ed. 2 erwiesen. So heifst es z. B. bei Diod. Sicul. lib. XVIII ed. Wessel. II, p. 279 in der Schilderung von Alexanders Leichenzuge : *ὥστε τοὺς ἅπαντας ἡμιόνους εἶναι ἑξήκοντα καὶ τέσσαρας· ἕκαστος δὲ τούτων ἐστεφάνωτο κεχρυσωμένῳ στεφάνῳ καὶ παρ' ἑκατέραν τῶν σιαγόνων εἶχεν ἐξηρτημένον κώδωνα χρυσοῦν.* Und Nicetas Choniates sagt von den Persern : „sie safsen auf schönen Pferden, welche aufser anderem Schmucke *καὶ περιηρτημένους ἔχουσι ἠχετικοὺς κώδωνας*". So übereinstimmend die Ausleger auch in diesem Punkte sind, so ist dieses doch nicht der Fall bei der Erklärung.

Die jüdischen Ausleger Jarchi, Kimchi, Abenesra, und der Jude, welchen Hieronymus befragte, sowie Grotius, welchem der richtige Sinn zu tief war, verstehen die Worte von der Heiligung der Schellen zum Cultus und von der Anfertigung heiliger Gefäfse aus denselben. Grotius erklärt : „Quod cohaeret equi tintinnabulis deo sacrabitur, cinctus nempe equorum, qui solebat esse ex materia pretiosa et ornatus gemmis : haec qui domum redibunt donaturos templo dicit". Die jüdischen Ausleger wurden zu dieser Erklärung dadurch geführt, dafs diese Stelle eine Abschaffung des ganzen Ceremonialgesetzes fordert.

Die Unzulässigkeit dieser Erklärung erhellt schon daraus, dafs Grotius unvermerkt den ganzen Schmuck der Pferde unterschiebt. Er sah ein, dafs die Schellen der Pferde eine zu geringfügige Gabe für Jehova seien. Noch deutlicher erhellt die Verwerflichkeit dieser Erklärung aus der Vergleichung des zweiten Gliedes mit dem V. 21, wo nicht, wie nach dieser Erklärung zu erwarten wäre, von Weihgeschenken an Jehova, sondern von einer Aufhebung des Unterschiedes zwischen Heiligen und Profanen die Rede ist. Hierzu kommt noch, dafs nach dieser Erklärung die offenbar tief bedeutsame Hinweisung auf das Stirnblatt des Hohenpriesters in eine ganz gewöhnliche

Anspielung verwandelt wird. — Scheinbarer ist die von Marck gegebene Erklärung : „Ea fore sanctissima et ad dei servitutem ac gloriam adhibenda in quibus alias antiquitus maxima repugnabat profanitas“, besonders nach der Ausschmückung, die ihr Fels in der Dissertatio ad Zach. 14, 20. 21 praes. J. H. Hottinger, Marb. 1711 gegeben hat. Nachdem er mehrere Beispiele der Sitte götzendienerischer Völker angeführt hat, Personen und Sachen mit dem Bilde oder Namen eines Götzen zu bezeichnen (vgl. 3 Makk. 2, 21; Apstgsch. 28, 11; Grotius zu Apocal. 7, 3. 13. 16), zeigt er aus Stellen der Alten, wie sie sich noch vollständiger bei Brissonius, S. 172 und 340 ff. und bei Thysius zu Justinus I, 10, 5 finden, dafs die Pferde bei den Persern der Sonne heilig gewesen, und vermuthet nun, besonders gestützt auf Curtius 3, 3, wonach sich auf dem Wagen des Jupiter (des Ormuzd) Bilder der Götter befanden („utrumque currus latus deorum simulacra ex auro argentoque expressa decorabunt“), dafs es bei den Persern Sitte gewesen, den Namen ihrer Gottheit auf die Schellen ihrer Pferde zu schreiben und diese dadurch als ihr geweiht zu bezeichnen. Er weist dann nach, wie die Reiterei zur Zeit des Propheten der Stolz und die Stärke der Perser gewesen. Der Sinn ist nach ihm : es werde dereinst die schöne Zeit kommen, wo die abgöttischen Völker sich und alles Ihre, was bisher den Götzen geweiht gewesen, dem Herrn weihen würden. Allein auch diese Erklärung erscheint bei näherer Erwägung als unhaltbar. Denn das zweite Glied und V. 21 zeigen, dafs hier nicht die Rede ist von etwas durch die zur Einkehr Gekommenen dem Herrn zu Weihenden, sondern von etwas durch den Herrn zu Gewährenden. Dieses bestätigt auch die Beziehung auf das goldene Stirnblech des Hohenpriesters. Denn dies war nicht etwa ein aus menschlicher Erfindung hervorgegangenes Zeichen, wodurch der Hohepriester sich selbst Gott weihte, sondern es war das Symbol der von Gott aus Gnaden dem Hohenpriester, und

zwar ihm als Stellvertreter des Volkes, ertheilten Heiligkeit, wie dies deutlich aus 2 Mos. 28, 38 erhellt („und es soll sein über der Stirn Aharons, und Aharon trägt also die Schuld alles Heiligen, welches die Kinder Israels heiligen, und es soll sein auf seiner Stirne beständig, zum Wohlgefallen ihnen vor Jehova"), wonach dies Symbol die objective, von Gott ertheilte Heiligkeit in sich enthielt, wie sie alle Mängel der subjectiven tilgte, so dafs das Volk, so lange dies Verhältnifs bestand, ungeachtet seiner mangelhaften Heiligkeit, wie sie alle seine heiligen Handlungen verunreinigte, doch von Jehova als heilig betrachtet und behandelt wurde. Der Sinn ist demnach der : mit dem Symbole der Heiligkeit, welches früher nur der Hohepriester trug, wird Jehova in jener Zeit die levitisch unreinen Pferde schmücken. Hierin liegt eine tiefe Wahrheit. Durch den Sündenfall entstand der Unterschied zwischen Heiligem und Profanem. Ihn wieder aufzuheben war der Zweck aller göttlichen Heilsanstalten, während der Fürst dieser Welt dahin strebte, den anderen der Gegensätze, das Heilige, ganz auszutilgen. Um seinen Zweck zu erreichen, liefs Jehova eine lange Zeit die Gegensätze sich um so schärfer entgegentreten. Er sonderte ein heiliges Volk aus, im Verhältnifs zu welchem alle übrigen Völker profan waren; er gab diesem Volke ein Gesetz, indem die Scheidung von Heiligem und Profanem von dem Gröfsten bis zum Kleinsten hindurchging. Er begnügte sich für eine Zeit lang, dafs nur ein gewisses, äufserlich abgegrenztes Gebiet ihm aufbewahrt blieb, weil sonst, wenn beide Gegensätze vermischt durch einander gelegen hätten, der Böse den Guten ganz verschlungen haben würde. Mit der ersten Erscheinung Christi fing der letzte Endzweck Gottes an, seiner Realisirung näher zu kommen; der äufsere Gegensatz des Profanen und Heiligen trat nun zurück, weil durch den Geist Christi dem letzteren eine weit stärkere Stütze und Hülfe gegeben worden. Nichtsdestoweniger aber bestanden beide Gegensätze noch

immer fort; selbst in dem Gläubigen gelangte das Gute in diesem Leben noch nicht zur vollkommenen Alleinherrschaft. Dereinst aber, wenn der Herr Alles in Allem sein wird, wird eine Zeit kommen, wo jeder Gegensatz des Heiligen und des Unheiligen, jede trübe Mischung von beiden, jeder Gradunterschied unter dem Heiligen selbst, aufhören wird. Analog ist, wenn auch nach Jer. 31, 40 das ganze Leichenthal sein soll קֹדֶשׁ לַיהוָה und zu dem Umfange von Jerusalem gezogen werden.

Sowie das erste Glied die Verwandlung alles Profanen in Heiliges ankündigt, so das zweite die Aufhebung des Gradunterschiedes unter dem Heiligen selbst. Zu den heiligsten Geräthen gehörten im A. B. die Schalen vor dem Altar, die Becken, in welchen das Blut der Opferthiere aufgefangen und aus denen dann das Blut gegen den Altar gesprengt und am Fufse des Altars ausgegossen wurde. Denn unter allen Geräthen waren es diese, welche am unmittelbarsten zu dem heiligen Dienste Jehovas gebraucht wurden. Zu den Gefäfsen dagegen, welche am tiefsten in Bezug auf die Heiligkeit standen, gehörten die Töpfe, diejenigen nämlich, in welchen das Opferfleisch gekocht wurde. Denn das von diesen hier die Rede ist, erhellt aus V. 21. Sie dienten dem Gebrauche der Menschen. Die jüdischen Ausleger mufsten nach ihrem Wahne von der ewigen Dauer des Ceremonialgesetzes, zu deren Widerlegung allein unsere Stelle, ebenso gut wie Mal. 1, 11, hinreicht, auch hier suchen durch gezwungene Erklärung den ihnen unangenehmen richtigen Sinn zu beseitigen. So bemerkt Kimchi, dem Abarbanel folgt: „Verba exponenda sunt de aequali numero craterum et ollarum; ita vertit Jonathan: סגיאין כמזרקיא. Nam quemadmodum plurimi erunt in domo Adonai pro sanguine spargendo crateres (quando permulti erunt, qui sacrificabunt, et enim omnes, qui festum celebraturi venient, sacrificia offerent), ita ollae secundum offerentium numerum augebuntur“. Diese Erklärung ist von der Art, dafs man sich wundern mufs,

wie mehrere christliche Ausleger (Vatablus, Drusius, Grotius) sie zu der ihrigen machen konnten. Dafs die *Menge* das tertium comparationis sei, wird ganz willkürlich in den Text hineingetragen; die Heiligkeit wird dagegen als solche deutlich genug durch den Zusatz לִפְנֵי הַמִּזְבֵּחַ bei מִזְרָקִים bezeichnet, ebenso wie durch den Zusammenhang mit dem Vorigen, wo von der Heiligkeit die Rede gewesen. Dann müfsten ja auch die Kochtöpfe immer verhältnifsmäfsig weit zahlreicher sein, wie die Schalen vor dem Altar, und man sieht gar nicht ein, wie die ersteren mit den letzteren verglichen werden können, um ihre Anzahl als übergrofs darzustellen. Endlich ist auch im folgenden Verse, sowie im ersten Theile des unserigen, nicht die Rede von einer durch den Andrang der Opfernden veranlafsten Vermehrung der Geräthe des Tempels, sondern von einer Umwandlung alles Profanen in Heiliges. Denselben Gedanken, die Aufhebung alles Gradunterschiedes unter dem Heiligen, drückt Ezechiel 43, 12; 45, 3 durch ein anderes Bild aus. Der ganze Berg, auf welchem der neue Tempel steht, soll Allerheiligstes, קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, sein.

V. 21 : וְהָיָה כָּל־סִיר בִּירוּשָׁלַם וּבִיהוּדָה קֹדֶשׁ לַיהוָה צְבָאוֹת וּבָאוּ כָּל־הַזֹּבְחִים וְלָקְחוּ מֵהֶם וּבִשְּׁלוּ בָהֶם וְלֹא־יִהְיֶה כְנַעֲנִי עוֹד בְּבֵית־יְהוָה צְבָאוֹת בַּיּוֹם הַהוּא : *Und jeder Topf wird in Jerusalem und Juda heilig Jehova der Heerschaaren sein, und es kommen alle Opfernden und nehmen davon und kochen* (Hengstb. : *opfern*) *darin, und es wird kein Canaaniter mehr sein im Hause Jehovas der Heerschaaren an diesem Tage.*

Nach diesem Verse, womit unser Prophet seine Weissagung schliefst, soll in dem neuen Gottesreiche kein Unreiner und Unheiliger mehr sein und von der Theilnahme an den Gütern desselben ausgeschlossen werden. Alle wahren Mitglieder jenes Reiches, sie seien aus dem Bundesvolke oder dem Heidenthum, sollen an den reichen Gütern theilnehmen, und es soll dessen Besitz ein Gemeingut

werden. Durch den Eintritt in jenes Reich sollen alle gereinigt und geheiligt werden. Die Theilnahme aller Völker an dem heil. Opfer verkündigt Malachi 1, 11, wenn er sagt, dafs auf der ganzen Erde unter allen Völkern ein reines Opfer dargebracht werden soll. Diesen Gedanken drückt der Prophet so aus : sowie die Töpfe im Tempel alle den Opferschalen gleich heilig werden, so werden alle Töpfe in Jerusalem und Juda, die bisher nur rein, nicht heilig waren, eben so heilig wie die Töpfe im Tempel und zum heiligen Dienste dienen können. Aehnlich bemerkt Theodoret, der unter Canaaniter denjenigen versteht, welcher wie die Canaaniter ein gottloses Leben führt, zu den letzten Worten dieses Verses : „Der Herr aller Dinge wird auch in dieser Zeit dieses Wort wahr machen, dafs kein Canaaniter unter euch gesehen wird; sondern dafs wir alle nach den Vorschriften des Evangeliums leben und mit seliger Hoffnung die Ankunft des grofsen Gottes und unseres Erlösers Jesu Christi erwarten, mit welchem dem Vater zugleich mit dem heil. Geist jetzt und immer und in ewige Zeiten Ehre sein wird, Amen".

Verschiedener Ansicht sind die Uebersetzer und Ausleger über כְּנַעֲנִי, indem Einige darunter *Kaufleute, Händler, Krämer, Verkäufer* verstehen, Andere es als Nomen gentilitium nehmen. Die Bedeutung : *Kaufmann* giebt schon Jonathan dem Worte, wenn er übersetzt : ולא יהי עביד תגרא עוד בְּבֵית מקדשא *et non erit amplius exercens mercaturam in domo sanctuarii;* so Aquila, welcher nach Hieronymus *mercator*, ἔμπορος übersetzt, Abenesra, Kimchi, Abarbanel, Grotius, Fürst. Nach Schegg soll der Sinn sein : „kein Händler (kein Krämer) wird mehr im Heiligthum sein, bei dem man Heiliges kaufen oder eintauschen wird, da Alles heilig sein wird". Diese Erklärung scheint uns unzulässig, weil der Gedanke an *Krämer* und *Händler* hier, wo von einer Heiligung aller Völker die Rede ist, zu unwichtig ist, und derselbe die sonst gebräuchlichen

Wörter סוֹחֵר, רֹכֵל oder קְנַנָה hätte erwarten lassen. Viele Ausleger, unter den neueren Hengstenb., Umbreit, Ewald u. A., halten es aber nach dem Vorgange der LXX und des Syrers für einen Volksnamen; und diese Erklärung ist nach Vergleichung des Contextes und der Parallelstellen wohl vorzuziehen. Wenn der Prophet nun sagt, dafs zu jener (messianischen) Zeit kein Canaaniter ferner im Hause Jehovas sein werde, so folgt daraus, dafs sich früher Canaaniter im Hause Jehovas befunden haben. Man hat deswegen aber nicht blofs an Canaaniter der leiblichen Abstammung nach zu denken. Was die Gibeoniten betrifft, an welche mehrere Ausleger denken, so befanden sich diese ja nicht im Tempel selbst, von welchem die Nichtisraeliten fern gehalten wurden. Es ist hier der nicht selten vorkommende Sprachgebrauch zulässig, wonach die gottlosen Mitglieder der Theokratie selbst zur Verspottung ihrer auf die äufsere Theilnahme an derselben gegründeten Anmafsung, als Heiden oder Unbeschnittene, oder speciell die Canaaniter, oder ein anderes einzelnes heidnisches Volk bezeichnet werden. Die Beschneidung hatte die Bedeutung eines Bundesspiegels nur dann, wenn der durch die äufsere Handlung abgebildete geistige Zustand wieder vorhanden war; wo dieses nicht stattfand, war der Beschnittene als nicht beschnitten angesehen. Schon der Pentateuch spricht von einer Beschneidung des Herzens, zu welcher die äufsere Beschneidung die Israeliten verpflichte (vgl. 5 Mos. 10, 16; 30, 6); so bezeichnet Jeremias 4, 14 („beschneidet euch dem Herrn und entfernt die Vorhäute eures Herzens, ihr Männer von Juda und ihr Bewohner von Jerusalem“) die gottlosen Israeliten als Unbeschnittene am Herzen. Ezechiel bezeichnet 44, 9 die gottlosen Priester und Leviten nicht blofs als Unbeschnittene am Herzen, sondern auch als Unbeschnittene am Fleische, und als Söhne der Fremde. Denn dafs hier die Unbeschnittenen und die Söhne der Fremde nicht, wie viele Ausleger annehmen, eigentliche Heiden bezeichnen, sondern die gott-

losen, den Heiden gleichenden Leviten, erhellt schon daraus, dafs diesen Personen priesterliche Handlungen, namentlich die Darbringung von Opfern, beigelegt werden, vgl. V. 7 mit V. 15, ferner aus dem כִּי אִם in V. 10, was von diesen Auslegern (vgl. z. B. Rosenm.) sprachwidrig durch *ja auch*, oder durch *aber*, statt durch *sondern* übersetzt wird, endlich aus V. 15 und V. 16, wo die in V. 7—14 enthaltene Strafdrohung für die gottlosen Priester und Leviten der Ankündigung der Belohnung für die *Frommen* entgegengesetzt wird. Aehnlich heifst es auch Jes. 52, 1 : „es wird nicht mehr kommen in dich ein Unbeschnittener und Unreiner".

Dafs *Unbeschnittener* im figürlichen Sinne zu nehmen sei, ist auch die Meinung von Gesenius; vgl. den Beweis bei Vitringa. Es giebt mehrere Beispiele, welche es aufser Zweifel setzen, dafs durch den Namen eines einzelnen abgöttischen Volkes, was sittlich tief gesunken war, die Gottlosen bezeichnet werden. Jesaias 1, 9 redet die Fürsten Israels geradezu als Fürsten Sodoms, das Volk als Volk Gomorrhas an. Zeph. 1, 11 wird der Untergang des Bundesvolkes durch die Worte angekündigt : „Ausgerottet wird werden das ganze Volk Canaans". Der Chaldäer umschreibt hier ganz richtig : „totus populus, cuius opera similia sunt operibus Cananaeorum"; doch liegt, wie das Folgende zeigt, eine Anspielung auf die Bedeutung *Kaufmann* zu Grunde, welche letztere Bedeutung von v. Cölln (spicil. in Zeph. p. 32) einseitig hervorgehoben wird. Auf Ezech. 17, 4 kann man sich nicht berufen, weil hier כְּנַעַן sicher nicht *mercator* bedeutet. Babylon war ein zweites Canaan. Ezech. 16, 3 heifst es : „Also spricht Jehova zu Jerusalem : dein Ursprung und deine Herkunft ist aus dem Lande des Canaaniters, dein Vater ist der Amoriter, und deine Mutter eine Chittiterin". Hiernach ist der Sinn unserer Stelle nicht mehr zweifelhaft. Sie ist ganz parallel mit Jes. 4, 3 : „wer übrig bleibt in Zion und übrig gelassen wird in Jerusalem, der

wird heilig genannt werden", 60, 21 : „dein Volk sind alle Gerechte"; Apoc. 21, 27 : „*καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν ποῦ κοινὸν, καὶ ποιοῦν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος· εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου*"; 22, 15 : „*ἔξω οἱ κύνες καὶ οἱ φαρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι, καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς ὁ φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος*". Die Vermischung aus Frommen und Gottlosen (Götzendienern, Lasterhaften), wie sie im Bundesvolke stattfand, soll im N. B. nicht mehr stattfinden. Diejenigen, welche sich dem Götzendienst und schweren Sünden hingeben, schliefsen sich selbst, so lange sie sich in ihrer Abkehr von der Kirche befinden, von den Gnadenmitteln und Gütern derselben aus, sie gehören denselben wirklich nicht mehr innerlich an. Die vollkommene Erfüllung dieser Verheifsung wird aber erst eintreten am Ende der Tage.

Der heil. Ephräm schliefst die Erklärung des letzten Verses mit den Worten : ܕܟܬܝܡܐ ܕܐܠܗܐ ܡܓܠܐ ܠܒܢܝ ܐܢܫܐ ܘܬܪܝܢ ܫܘܒܚܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܠܒܢܝ ܐܢܫܐ ܡܢ ܩܕܡ ܕܐܬܝܗܒ ܠܗ ܡܢ ܩܕܡ ܡܪܗ ܘܬܪܝܢ ܫܘܚܠܦܐ ܕܐܝܬ ܒ

XIV.

Die messianischen Weissagungen bei dem Propheten Malachi.

Vorbemerkungen.

Der Prophet *Malachi* (1), welcher der letzte unter den kleinen Propheten des A. T. ist, und von den Juden חוֹתַם הַנְּבִיאִים *das Siegel der Propheten*, von Abenesra סוֹף הַנְּבִיאִים *das Ende (Schlufs) der Propheten* genannt wird, gehört zu denjenigen Schriftstellern des A. T., deren Lebensverhältnisse uns nicht näher bekannt sind. Wir

---

(1) מַלְאָכִי = מַלְאָכְיָה Vitringa, Caspari über Micha, S. 28, Gesenius: *Bote Jehovas*, Fürst: *Sendung Jahs*, s. v. a. מַלְאַךְ יְהוָה, LXX in der Ueberschrift: *Μαλαχίας* (wie von מַלְאָכְיָה), Vulg.: *Malachias*, der Syr.: ܡܠܐܟܝ, der Arab.: مَلَاخِي. Die Abkürzung findet sich auch in dem Namen פַּלְטִי für פַּלְטִיָּה *Rettung Jehovas* (1 Sam. 25, 14), wofür 2 Sam. 3, 15 פַּלְטִיאֵל *Rettung Gottes* steht, in עַבְדִּי (1 Kön. 6, 29; 2 Chron. 29, 12; Esr. 10, 26) für עַבַדְיָה *Knecht, Diener Jehovas*, עֶזְרִי (1 Chron. 27, 26) für עֶזְרָיָה *Hülfe Jehovas* u. a., siehe Commentar zu Mal. 11, S. 185. — Bezeichnet מַלְאָךְ eigentl. *Sendung* von לָאַךְ, so konnte מַלְאָכִי auch *Bote*, *Gesandter* (nicht *angelicus*, wie Gesenius und Winer meinen) bedeuten, wie נָכְרִי *Fremder* von נֵכָר *Fremde*, אָמְרִי *der Beredsame* von אֵמֶר *Wort, Rede*, בְּרִי s. v. a. בְּאֲרִי *Sprudelnder, fontanus* von בְּאֵר *Brunnen*. Dafs מַלְאָכִי nicht *mein Bote, mein Gesandter* zu übersetzen sei, haben wir a. a. O. genügend gezeigt. Kap. 3, 1 kann מַלְאָכִי nicht zum Beweise dienen, dafs dasselbe in der Ueberschrift *mein Bote* bedeutet. Der Meinung Hengstenberg's, dafs מַלְאָכִי ein angenommener Name des Propheten sei, und vielleicht den Priester Esra bezeichne, steht schon entgegen, dafs Esra nie Prophet genannt wird, und dafs es dann in der Ueberschrift nicht מַלְאָכִי, sondern מַלְאָכוֹ *sein Bote* heifsen müfste.

kennen weder seinen Vater, der sonst in den Ueberschriften der prophetischen Schriften des A. T. öfters angegeben wird (Jes. 1, 1; Hos. 1, 1; Joel 1, 1; Zeph. 1, 1; Sach. 1, 1), noch seinen Geburtsort, seinen Stamm und sein Geschlecht. Es wird zwar von Pseudepiphanius (de vitis prophetarum) und Dorotheus in der alexandrinischen Chronik die Nachricht beigebracht, dafs er zu Sopha im Stamme Sebulon geboren, in seiner Jugend nach einem fromm geführten Leben gestorben und in das Grabmal seiner Väter beigesetzt worden sei; allein diese Nachrichten, wie das Vorgeben der Rabbinen, dafs Malachi ein Mitglied der grofsen Synagoge gewesen sei, sind nicht genügend verbürgt. Dafs man schon im Alterthume keine sicheren historischen Nachrichten über ihn hatte, beweiset auch die bei den Juden und Christen verbreitete Meinung, dafs מַלְאָכִי ein Amtsname sei und den Priester „Esra" bezeichne, ferner die Ansicht einiger alter Schriftsteller (Origenes), dafs der Urheber der unter dem Namen Malachi vorkommenden Weissagungen ein „Engel" gewesen sei. Dafs Malachi und Esra verschiedene Personen seien und auch nicht, wie man behauptet hat, mit Mordochai dieselbe Person seien, haben wir §. 1 unseres Commentars „der Prophet Malachi", Gieſsen 1856 zur Genüge gezeigt. Die Gründe, welche die Verschiedenheit dieser Personen beweisen, können wir hier nicht wiederholen.

In Betreff der *Zeit*, während welcher Malachi als Prophet unter den nach Palästina zurückgekehrten Exulanten thätig gewesen ist, sind die Ausleger verschiedener Ansicht. Malachi schildert zwar Zustände, wie wir sie zum Theil um die Zeit Esras und Nehemias und unter den Propheten Sacharja und Haggai antreffen; allein hieraus folgt nicht, dafs er mit jenen Personen gleichzeitig gewesen sei. Dafs er wenigstens einige Zeit nach Esra, Sacharja und Haggai gelebt habe, geht schon deutlich aus dem Umstande hervor, dafs in den Büchern Esra und Nehemia seiner nicht Erwähnung geschieht, und dafs nach

seinen Aussprüchen bereits der Tempel einige Zeit vollendet war, und darin Opfer dargebracht wurden. Der Annahme, dafs Malachi während der zweiten Anwesenheit des Nehemia zu Jerusalem geweissagt habe, steht der Umstand entgegen, dafs Nehemia bei seiner zweiten Ankunft eine völlige Entheiligung des Sabbaths vorfand, indem die Juden die Kelter traten, Garben nach Hause brachten und Esel mit Weintrauben und Feigen beladen nach Jerusalem führten (Nah. 13, 15). Dagegen klagt Malachi nur über die Darbringung gesetzwidriger Opfer und thut einer solchen Entheiligung des Sabbaths, wie Nehemia sie angiebt, keine Erwähnung. Auch liegt bei Malachi das Exil schon in weiter Ferne, indem es gar nicht mehr erwähnt wird. Der Tempel war also zur Zeit Malachi's schon längst vollendet. Bei Malachi erscheinen die Priester auch übermüthig und habsüchtig, und besitzen eine bedeutende Macht, wie wir sie in späterer Zeit finden, Mal. 1, 6 bis 2, 9; 3, 3 f. Wenn wir ferner erwägen, dafs zur Zeit der Propheten Haggai und Sacharja unter den Zurückgekehrten eine hohe Begeisterung im Volke lebte, der Tempelbau mit Eifer betrieben wurde, und die Erinnerung an das Exil, in welches das Bundesvolk wegen seiner grofsen Vergehen hatte wandern müssen, noch sehr lebhaft war, so wird man wohl annehmen müssen, dafs Malachi wenigstens einige Zeit nach Haggai, Sacharja und Nehemia gelebt hat. H. Ewald setzt Malachi ein halbes Jahrhundert nach Haggai und Sacharja. Dagegen setzt Herbst (Einl. II, 2, S. 169) die Thätigkeit desselben kurz vor das Eintreffen der zweiten Colonie unter Esra.

Was ferner den *Inhalt* der Weissagungen des Malachi, dessen *Charakter* und *Maximen*, dessen *Sprache, Schreibart* und *Eigenthümlichkeit*, dessen *Echtheit, Canonicität* und *Ansehen*, die *Textesbeschaffenheit*, sowie die *alten Uebersetzungen*, namentlich die alexandrinisch-griechische, die chaldäische, syrische, lateinische des Hieronymus, arabische und die anderen älteren und neueren wichtigeren

Uebersetzungen und deren Beschaffenheit, sowie die älteren und neueren, insbesondere die wichtigeren Erklärungen, anlangt, so haben wir über diese Gegenstände ausführlich in der Einleitung zum Propheten Malachi gehandelt, und müssen die geneigten Leser auf dieselbe verweisen.

Die Erläuterungsschriften, welche nach Erscheinung unseres Commentars: *der Prophet Malachi,* über die kleinen Propheten herausgegeben worden sind, haben wir im I., II. und III. Bande und IV, 1 unseres Commentars über die messianischen Weissagungen angeführt. Diesen ist noch beizufügen: E. B. Pusey, D. D., regius professor of Hebrew with canon of Christ Church: The minor Prophets, with a commentary explanatory and poetical and introductions to the several books. Oxford, Cambridge and London 1860.

Mal. 1, 11.

Unter den messianischen Stellen des A. T. nimmt der hier vorkommende prophetische Ausspruch eine wichtige Stelle ein. Nach der Auffassung fast aller katholischen Ausleger soll Malachi in dieser Stelle von dem zukünftigen Mefsopfer des neuen Bundes weissagen, welches unter allen Völkern der Erde dereinst dargebracht werden soll. Da der 11. Vers eng mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, so führen wir hier beide an.

V. 10. 11: מִי גַם־בָּכֶם וְיִסְגֹּר דְּלָתַיִם וְלֹא־תָאִירוּ מִזְבְּחִי חִנָּם אֵין־לִי חֵפֶץ בָּכֶם אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת וּמִנְחָה לֹא־אֶרְצֶה מִיֶּדְכֶם: כִּי מִמִּזְרַח־שֶׁמֶשׁ וְעַד־מְבוֹאוֹ גָּדוֹל שְׁמִי בַּגּוֹיִם וּבְכָל־מָקוֹם מֻקְטָר מֻגָּשׁ לִשְׁמִי וּמִנְחָה טְהוֹרָה כִּי־גָדוֹל שְׁמִי בַגּוֹיִם אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת: *Wäre doch nur einer unter euch, dafs er die Thüren zuschlösse, dafs ihr nicht umsonst meinen Altar anzündet! kein Gefallen hab' ich an euch, sagt Jehova der Heerschaaren, und Gabe nehm' ich nicht gern aus eurer Hand. Denn von Aufgang der Sonne und bis zu ihrem Niedergange ist mein Name grofs*

unter den Völkern; und überall räuchert, opfert (Fürst, Hengst.: *wird Rauchwerk dargebracht*) *man meinem Namen und zwar reine Gabe; denn grofs ist mein Name unter den Völkern, sagt Jehova der Heerschaaren.*

Nach V. 10 sind die Opfer, welche die Priester darbringen, nutzlos und Gott mifsfällig, weil sie nach dem Vorhergehenden ohne Ehrfurcht und mit einer Gesinnung dargebracht werden, welche den gesetzlichen Anforderungen widerstreitet. Die Priester könnten den Tempel lieber schliefsen, um die Opfer nicht nutzlos auf dem heil. Altare zu verbrennen, da ja Gott an gesetzwidrigen und ohne Ehrfurcht und fromme Gesinnung dargebrachten Opfern, wie auch an den Priestern selbst kein Gefallen habe und sie sich durch dieselbe nicht sein Wohlwollen und seine Gnade erwerben könnten. Das Opfer, welches ihm wohlgefällig, fährt Jehova fort, sei ein von den durch die Priester zu Jerusalem dargebrachten Opfern ganz verschiedenes; es sei nämlich ein solches, welches von den bekehrten Heiden auf der ganzen Erde mit frommer Gesinnung, und mit wahrer Ehrfurcht gegen ihn dargebracht werde. Es bestehe dieses in einem auf der ganzen Erde unter Gebeten dargebrachten reinen Speisopfer. Dafs das Opfer, welches Jehova hier dem zur Zeit Malachi's von den Priestern dargebrachten Opfern entgegensetzt und als ein von den bekehrten Heiden dargebrachtes ihm wohlgefälliges Opfer bezeichnet, nicht die Opfer der damals bekehrten Heiden, sondern wenigstens hauptsächlich das von Christo eingesetzte Opfer des neuen Bundes bezeichnet, kann nach unserer Ueberzeugung genügend dargethan werden. Bevor wir zur Angabe der Gründe übergehen, wollen wir Einiges über einige Ausdrücke vorausschicken.

Die Causalpartikel כִּי *denn* giebt den Grund an, warum Jehova die Opfer, welche die Priester ohne die erforderliche religiöse Gesinnung und Ehrfurcht darbringen, mifsfällig seien und daher nur der Tempel geschlossen werden könne. Die öfters vorkommende Phrase: „vom Aufgang

der Sonne und bis zum Niedergange", bezeichnet die ganze von Menschen bewohnte Erde, wie Ps. 50, 1 : „Gott, der allmächtige Gott, Jehova spricht und ruft die Erde, — von Sonnenaufgang bis zu ihrem Niedergange", Ps. 113, 3 : „Gesegnet sei Jehovas Name! von nun an bis in Ewigkeit! — von Sonnenaufgang bis zu ihrem Niedergange", vgl. Jes. 45, 6; 59, 19. — גּוֹי (vom ungebräuchlichen Zeitworte גָּוָה, גָּיָה und גָּוָא, verw. mit جَاءَ für جَيَأَ auch جَوَى III. *kommen, zusammenkommen*, vom Wasser *zusammenfliefsen*), bezeichnet eigentl. *Versammlung*, *Zusammenflufs*, daher Volk, und wird ganz allgemein vom Volke Israel (1 Mos. 12, 2; 17, 4; 25, 23; 35, 11; Jos. 3, 17; 4, 1; 10, 13; Jes. 1, 4; 9, 2, 26, 2; Ps. 33, 12), aber öfters von Heiden (5 Mos. 26, 18. 19; Jes. 42, 6; 49, 6 u. a. St.) gebraucht. Die Bedeutung *Heiden* hat es, wenn es mit עָם dem Volke Israel in Verbindung steht. Der Alex. giebt גּוֹי durch ἔθνος, *gens*, und עָם durch λαός wieder; jedoch wird von demselben גּוֹי auch 10 mal durch λαός übersetzt. גּוֹי *mein (Jehovas) Volk* kommt nur ein einziges Mal Zeph. 2, 9 und גּוֹי יְהוָה an keiner Stelle vom Volke Israel vor. *Mein Volk* wird sonst durch עַמִּי und *sein (Jehovas) Volk* durch עַמּוֹ und עַם יְהוָה ausgedrückt. Die Rabbinen bezeichnen durch גּוֹי stets einen Nichtjuden, er sei Heide oder Christ. Der Plural גּוֹיִם, welcher stets von Nichtisraeliten gebraucht wird, bezeichnet hier die bekehrten Heiden. Ist an unserer Stelle von dem unblutigen Opfer des neuen Bundes die Rede, so darf man mit mehreren Auslegern unter גּוֹיִם nicht die vor Christi Geburt und die zur Zeit des Malachi bekehrten Heiden, sondern nur die christliche Gemeinde aus den Heiden verstehen. Wenn wir auch zugeben, dafs sich zur Zeit des Malachi in Folge der Verbindung der Heiden mit den Israeliten in Palästina, Assyrien, Babylonien, Medien, Persien, Aegypten und in Arabien, insbesondere in Samaria, welches die assyrischen Könige Salmanassar und Assar-

haddon mit heidnischen Colonisten bevölkerten, manche Heiden zu dem einen wahren Gott bekehrt hatten, so kann doch Malachi diese bekehrten Heiden wenigstens nicht ausschliefslich meinen, weil er von einer Verehrung des wahren Gottes auf der ganzen Erde und von der Darbringung eines reinen Opfers spricht. Die Bekehrung der Edomiter, Ituräer, Moabiter und Samariter im Grofsen und Ganzen fand erst nach Malachi's Tode zu den Zeiten der Makkabäer statt. Auch der König von Jemen in Arabien nahm erst nach Malachi das Judenthum an und breitete es wie seine Nachfolger im glücklichen Arabien aus (Nuverius in Schultensii historia Joctanidarum, p. 60. 61), vgl. Jahn's Archäologie, Th. III, §. 31, S. 179 ff.

Die eigentliche Verbreitung der wahren Religion unter den Heiden geschah erst nach dem Tode des Herrn, wo die Apostel und deren Nachfolger das Evangelium unter denselben verkündigten. Unterliegt es nach der Geschichte nicht dem mindesten Zweifel, dafs die Erfüllung der schon den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob ertheilten Verheifsung einer zukünftigen Bekehrung der Heiden (1 Mos. 12, 3; 18, 12; 22, 18; 26, 4; 28, 14) hauptsächlich erst nach Christi Ankunft ihren Anfang genommen hat, so kann die Erfüllung unserer Stelle im Grofsen nur in die messianischen Zeiten gesetzt werden. Auf diese Zeiten beziehen sich auch Ps. 72, 17; Jes. 3, 2. 3; Mich. 4, 1. 2; Jes. 11, 10; 42, 1 ff. 6, wo der Messias Bundesmittler des Volkes und Licht der Heiden (אוֹר גּוֹיִם) genannt wird, vgl. 49, 6. — Der Name Jehovas ist grofs unter allen Völkern, ist s. v. a. Jehova ist bei den bekehrten Heiden geachtet, angesehen, gefürchtet, geehrt und gepriesen (Ps. 48, 2; 86, 9. 10; 95, 3; 96, 4; 99, 2. 3; Jer. 10, 6). Den Namen Gottes verachten ist s. v. a. Gott selbst verachten (Ps. 5, 12; 9, 11; 34, 4; 80, 19; 81, 6; 91, 14; 99, 3; 138, 2), und den Namen Gottes lieben, kennen, s. v. a. Gott selbst lieben, kennen (Ps. 5, 12;

9, 11). Dafs der *Name Gottes* öfters für Gott selbst gebraucht wird, hat darin seinen Grund, dafs die Gottesnamen Gott in seiner Wesenheit und seinen Eigenschaften, wie אֵל, אֱלֹהִים, יְהוָה bezeichnen, und die Idee oder den Begriff ausdrücken, welchen man von demselben hat. Der Name, der sich nach der Vorstellung richtet, die man von dem Wesen einer Sache hat, ist die Offenbarung und Manifestation der Eigenthümlichkeit und des unterscheidenden Charakters der Sache, die ihn führt. Der Name Gottes ist daher Gott selbst, aber insofern er sich zu erkennen giebt und offenbart. Dafs die Gottes-, Personen- und andere Namen besonders im A. T. nicht blofs todte Bezeichnungen, wie in unserer Sprache, sondern bedeutungsvoll sind, ist jedem aufmerksamen Bibelleser bekannt, und bedarf keines Beweises. Man denke nur an אָדָם, חַוָּה, נֹחַ, שֵׁם, חָם, יֶפֶת, אַבְרָהָם, יִשְׂרָאֵל, דָּוִד, שְׁלֹמֹה u. a. — Durch בְּכָל־מָקוֹם *an jedem Orte, überall* wird wie durch : „vom Aufgange der Sonne bis zum Niedergange“, die ganze bewohnte Erde bezeichnet. — מְקֻטָּר, welches Hieron. : *sacrificatur,* der Alex. : *θυμίαμα, Räucherwerk, Geräuchertes,* der Syr. : ܒܣܡܐ *Wohlgeruch, Weihrauch* wiedergegeben, ist Partic. Hophal, und ist : *man räuchert,* nach Gesen. : *Rauchwerk* zu übersetzen. Nach Fürst ist das Partic. מְקֻטָּר ein Nennwort und bezeichnet *Räucheropfer* neben מִנְחָה *Speisopfer.* Das in Kal ungebräuchliche קָטַר bezeichnet wie das arab. قَتَرَ, قَطَرَ, aram. עָטַר, ܩܛܪ *duften, rauchen,* daher in Piel und Hiphil קִטֵּר, הִקְטִיר *räuchern, Räucherwerk anzünden,* dann allgemein *opfern.*

Das Räucherwerk, welches mehreren Speisopfern beigefügt und auf dem Altar mitangezündet wurde (3 Mos. 2, 1 f. 16; 6, 15), bestand aus Weihrauch, dagegen dasjenige, welches täglich Morgens und Abends beim Zurichten und Anzünden der Lampen im Heiligthume auf einem besonderen Räucheraltar, der Bundeslade gegenüber, dargebracht wurde (2 Mos. 30, 7 f., vgl. Luc. 1, 9), aus

verschiedenen Ingredienzen (2 Mos. 30, 34); nach LXX aus Stacte, Seenagel, Galbanum und Weihrauch, verbunden mit einem Salze (Salpeter), vgl. Bähr's Symbolik des mosaischen Cultus, Bd. I, S. 421 ff. — Ueber den Zweck des Räucherns im Allgemeinen und im Besonderen bei dem mosaischen Opfercultus und über die Bedeutung desselben an unserer Stelle sind die Ausleger verschiedener Meinung. Nach Winer (biblisches Realwörterbuch unter dem Worte *Räuchern*) ist als die erste und vorzüglichste Ursache der so beliebten (Sprüchw. 27, 9) und allgemein verbreiteten Sitte des Räucherns die starke, übelriechende Ausdünstung animalischer Körper in dem heifsen Klima des Orients zu betrachten. Nach Bähr a. a. O. I, 468 beruht die ganze Symbolik des Räucherwerks auf dem Begriff: „*Wohlgeruch*, und zwar im Gegensatz zu üblem Geruch und Gestank". Wenn wir aber auf die Sitte des Alterthums und der jetzigen Zeit sehen, nicht nur Zimmer, Kleider und andere Geräthschaften zu durchräuchern, sondern auch in den vornehmen Häusern die Gäste beim Empfange oder Abschiede zu räuchern, namentlich den Bart (vgl. Maundrell, Reis. 40 f.; Harmar, Beob. II, 83 ff.; Rosenm., Morgenl. IV, 157) und den Fürsten Rauchpfannen vorzutragen (Curt. 8, 9) oder auf den Strafsen aufzustellen, wenn sie in Städte einzogen (Herodian 4, 8. 19; Rosenm. a. a. O. IV, 195), so ist einleuchtend, dafs das Räuchern oder das Verbrennen wohlriechender Ingredienzen hauptsächlich auch den Zweck gehabt habe, Jemanden Ehre zu erweisen und ihm seine Ehrfurcht und Ergebenheit zu erkennen zu geben. Wenn nun auch das Rauchopfer den Dunst in dem eingeschlossenen Raume des Heiligthums vertrieb (Rosenm. zu 2 Mos. 30, 7) und die durch Verbrennung animalischer Körper entstandenen übeln Gerüche zerstreute (Maimonides), so war doch der Zweck der Rauchopfer im mosaischen Cultus offenbar ein religiöser, und zielte dahin, Gott seine Ehrfurcht und seine liebevolle Gesinnung auch äufserlich

an den Tag zu legen. Jemanden räuchern ist dann so viel als Jemanden verehren, und von Gott gebraucht: ihn *verehren*, *anbeten*. Daher ist *den Götzen räuchern* (1 Kön. 11, 8; 13, 2; 2 Kön. 18, 4; 22, 17; 23, 5. 8; Jer. 1, 16; 7, 9; 11, 13. 17; Hos. 11, 2) so viel als sie *verehren*, *anbeten*. Ist Räuchern ein Symbol des Verehrens, Anbetens, so Räucherwerk das der Verehrung und des Gebetes. Daher heifst es Ps. 141, 3: „es stehe mein Gebet als Räucherwerk vor dir (תִּכּוֹן תְּפִלָּתִי קְטֹרֶת לְפָנֶיךָ) — und die Erhebung meiner Hände als Abendopfer!“ Sirach 39, 13: „Ihr heiligen Söhne riechet wohl, wie Weihrauch .... verbreitet Wohlgeruch und stimmt ein Lieblied an; preiset den Herrn wegen aller seiner Werke; gebt seinem Namen Ehre (eigentlich: macht seinen Namen grofs)“. Vgl. 49, 1. Offenb. 5, 8 wird der Weihrauch in den goldenen Schalen der 24 Aeltesten als die Gebete der Heiligen bezeichnet. Denn daselbst heifst es: „Und als es (das Lamm) das Buch nahm, fielen nieder vor dem Lamme die vier Thiergestalten und die 24 Aeltesten, mit Lauten, jeder, und mit goldenen Schalen voll Weihrauchs, — welche sind die Gebete der Heiligen und sangen ein neues Lied“. Kap. 8, 3. 4 steigen die Gebete der Heiligen auf, wozu der Opferengel noch Engelweihrauch, d. i. Gebete hinzufügt, um sie wohlduftender, d. i. wohlgefälliger zu machen. Auch der Lateiner sagt *thura rogare* für *per thura praecari* und *exorare*, *thura votiva*, und gebraucht *thura* synonym mit *verba precantia*. Vgl. Ovid. epist. ex Ponto I, 4. 55; Metamorph. 6, 164; Trist. I, 2. 104; Martial. 8, 24; Silius Pun. IV, 764; Braun, selecta sacra II, 6, p. 238 sq. Ausführlich handelt hierüber Bähr a. a. O. I, 462. 463. 469. 476; II, 327, wo er zu erweisen sucht, dafs das *Räuchern* so viel als *Beten* oder *Anbeten* bedeute. Das Räuchern ist ihm, wie schon oben bemerkt wurde, s. v. a. *Wohlgeruch verbreiten*, und Gott räuchern, so viel als seinen Namen verkündigen, ausbreiten, Gott anbeten.

Wenn wir auch darin mit Bähr und anderen Gelehrten einverstanden sind, daſs *Räuchern* von Gott gebraucht so viel ist als ihn *verehren, anbeten*, so sind wir doch auch der Ansicht, daſs daraus, daſs קָטַר in Piel und Hiphil *duften lassen, Duft, Wohlgeruch verbreiten*, daher *opfern* bedeutet, noch keineswegs folge, daſs dieses geradezu von der Verbreitung, Verkündigung, Lobpreisung und Anbetung des Namens Gottes gebraucht werde. Uns scheint dieser Uebergang zu künstlich und daher angemessener, daſs der Grund, warum *Räuchern* dem *Anbeten*, *Preisen* synonym ist, darin liege, daſs das : *Jemanden räuchern*, ein Zeichen der Ehrfurcht und Ergebenheit ist und in Beziehung auf Gott das ihm *räuchern* eine Verehrung und Anbetung bezeichnet. Da nun im mosaischen Cultus das Räuchern ein äuſseres Zeichen der Verehrung und Anbetung, und der emporsteigende Rauch ein passendes Zeichen des emporgesandten Gebetes zu dem im Himmel thronenden Gott war, so konnte Malachi die Verehrung und Anbetung des Namens Gottes bei den Heiden als eine Darbringung des Rauchwerkes bezeichnen. Daſs an unserer Stelle nicht von einem eigentlichen Räuchern die Rede sein kann, geht daraus hervor, daſs die Darbringung und Verbrennung des Räucherwerks wie der übrigen Opfer nur im heiligen Tempel geschehen durfte und das Ceremonialgesetz im *neuen* von Jeremia Kap. 31, 31 ff. verheiſsenen Bunde aufhören sollte, wie dieses auch Daniel 9, 27 mit deutlichen Worten sagt. Es kann daher das, was vom Räuchern gesagt wird, nur als Typus und Substrat des N. B. betrachtet werden. Typen und Vorbilder zur Bezeichnung der Personen und Sachen des N. B. sind im A. B. häufig. So werden der Messias, den die ganze Welt als ihren König und Herrn anerkennen und verehren soll, ein zweiter David, und die Feinde des Christenthums Edomiter, welche die Nationalfeinde Israels waren, genannt, und die Bekehrung der Heiden zu Christo und deren Verehrung des einen wahren Gottes als ein Hinströmen nach Jeru-

salem und ein Ersteigen des Berges Zion, wohin das Bundesvolk an den hohen Festen zur Verehrung Jehovas zu wallfahrten pflegte (Jes. 2, 2—4; Mich. 4, 1—3), und die Wegräumung der Hindernisse, welche der Bekehrung des Bundesvolkes zu Christo entgegenstehen, als eine Austrocknung des arabischen Meerbusens und des Euphrats von den Propheten bezeichnet. War nun im A. B. das Räuchern ein Zeichen der Verehrung und Anbetung des einen wahren Gottes, so konnte von dem Propheten die Verehrung und Anbetung des einen wahren Gottes bei den Heiden eine Darbringung des Rauchwerkes genannt werden. Hieraus folgt aber nicht, dafs das eucharistische Opfer des neuen Bundes nicht durch מִנְחָה bezeichnet worden sei, und dieses nur im geistigen Sinne von einem Anbetungsopfer (Hengstb. Christol. III, 1, S. 593 f., 2. Ausg.) erklärt werden könne (2).

מִנְחָה, welches der Alex. durch *θυμίαμα* (V. 10 *θυσία*), der Chald. durch קוּרְבָּן *oblatio*, der Syrer ebenso ܩܘܪܒܢܐ, Hieronymus, Montanus, Pagnini, Polus u. A.

---

(2) Wenn Hengstenb. a. a. O. gegen die Erklärung des מִנְחָה vom eucharistischen Opfer des N. B. bemerkt : „Das Speisopfer kann hier aber um so weniger von dem „„unblutigen Opfer des N. B.““ verstanden werden, da die von uns hervorgehobene Aehnlichkeit, „„dafs beides aus feinem und reinem Waizenmehle und einer Zuthat von Wein besteht““, eine rein materielle ist, ein realer Zusammenhang nicht stattfindet“, so ist dagegen zu erinnern, dafs das alttestamentliche Speisopfer auch ja nur ein Typus und zwar ein passender, das heilige Mefsopfer, welches in Wein und Brod dargebracht wird, ist, und dafs dieses durch jenes vorbildlich bezeichnet werden konnte. Wenn Hengstb. a. a. O. ferner bemerkt : „Das Speisopfer, die dem Herrn von den Seinen darzubringende Nahrung, ist im Gesetze die symbolische Darstellung der guten Werke, vgl. Beiträge III, S. 649 : über den Tag des Herrn, S. 56 : die Opfer der heil. Schrift, S. 42 : „„das heil. Mefsopfer““ aber hat nach katholischer Doctrin eine ganz andere Bedeutung“, so müssen wir gestehen, dafs das von Hengstb. a. a. O. Gesagte gar nicht beweist, dafs an unserer Stelle an geistige Opfer und gute Werke zu denken sei.

durch *oblatio*, der Arab. durch بَخُور *incensum* wiedergeben, von dem im Hebräischen ungebräuchlichen מָנַח, arab. مَنَحَ I. II *schenken*, daher مَانِح, مَنِيح *Schenker*, مِنْحَة *Geschenk*, bezeichnet eigentl. *Geschenk*, dann *Opfergabe*, θυσία, *sacrificium*, wie Jes. 1, 13; 1 Chron. 16, 29; 1 Mos. 4, 3—5 (wo vom Opfer Kains die Rede ist); 3 Mos. 23, 16. 18. In der Bedeutung: *Geschenk*, *donum*, kommt מִנְחָה vor 1 Mos. 32, 14. 19. 21; 33, 10; 43, 11. 15. 28; 2 Kön. 8, 8. 9. Sehr oft bezeichnet es ein Geschenk, welches den Vornehmen, namentlich dem Könige dargebracht wird, wie Richt. 3, 15; 1 Sam. 10, 23; 2 Chron. 17, 5. 11; Hos. 10, 6; Ps. 45, 13, dann *Tribut* (2 Sam. 8, 2. 6; 1 Kön. 5, 1 [4, 21]; 2 Kön. 17, 4; 2 Chron. 26, 8 u. a.). Da מִנְחָה oft in engerer Bedeutung das unblutige *Speisopfer*, *fertum*, im Gegensatz zu dem blutigen Opfer, זֶבַח (von זָבַח *schlachten*) bezeichnet (4 Mos. 15, 3. 4. 6—12; 29, 2 ff.; 3 Mos. 2, 1 ff.; 6, 7 ff.; 7, 9. 10; 14, 10. 20; 23, 16. 18; 1 Sam. 26, 19), so meinen Rosenmüller, Ackermann, Hitzig u. A., dafs es auch V. 10 das heil. *Speisopfer*, welches Gott insbesondere des Morgens und des Abends dargebracht werde (4 Mos. 28, 4. 5. 9. 12. 13), bezeichne. Allein dem Zusammenhang angemessener scheint V. 10 die Bedeutung: *Opfergabe* zu sein, sei es eine blutige oder unblutige, weil überhaupt vom Opfer die Rede ist. Etwas Anderes ist es V. 11, wo die Opfer der bekehrten Heiden gemeint sind und מִנְחָה richtig in der engeren Bedeutung: *Speisopfer* gefafst wird. Dieses bestand aus Mehl, welches auf den Altar gebracht (2 Mos. 40, 29, vgl. 30, 9), und ganz oder theilweise zu Ehren Jehovas durch die Priester verbrannt wurde (3 Mos. 6, 7. 14 ff.). Die Speisopfer wurden stets den Brandopfern (4 Mos. 7, 87), aber auch den Lobopfern (3 Mos. 7, 12 ff.), und in einem bestimmten Falle dem Sündopfer (3 Mos. 14, 10. 20) beigegeben. Das Speisopfer, welches Malachi ein *reines* (טְהוֹרָה) nennt, mufste, wenn es auf den Altar

gebracht werden sollte, nach dem Gesetze *rein* von allem Unreinen, Schmutzigen sein.

Nach dieser kurzen Erörterung lassen wir die Gründe folgen, welche dafür sprechen, dafs Malachi an unserer Stelle von den christlichen Zeiten und namentlich von dem unblutigen Opfer des neuen Bundes, dem heil. Mefsopfer, weissage.

1) Ein wichtiger Grund für die Erklärung unserer Stelle von der christlichen Gottesverehrung, von der Anbetung im Geiste und in der Wahrheit, und namentlich von dem Opfer des neuen Bundes, liegt in der Ankündigung, dafs der eine wahre Gott von den Heiden auf der *ganzen* Erde verehrt werden soll. Die Bekehrung der Heiden zu dem einen wahren Gott soll aber nach anderen Aussprüchen der Propheten im Grofsen und Ganzen erst nach der Ankunft des Messias, des Lichtes der Heiden, stattfinden : 1 Mos. 49, 10, wonach die Heiden dem Schilo willig gehorchen sollen, Ps. 72, 8—11. 17; Jes. 2, 2—4; Mich. 4, 1—3; Jes. 11, 10. 12; 42, 1. 4. 6. 7; 49, 6; 52, 14; Sach. 9, 10. Nach Zeph. 2, 11 beten Jehova, den einen wahren Gott, alle Inseln der Heiden an ihrem Orte an. Dafs Malachi nicht von den bekehrten Heiden seiner Zeit rede, ist aufser Zweifel, da an keiner Stelle von einer Bekehrung der Heiden um jene Zeit die Rede ist, und die Worte : „vom Aufgange bis zum Niedergange“ eine auf der ganzen Erde verbreitete Verehrung und Anbetung des einen wahren Gottes bezeichnen. Die Meinung Hitzig's z. d. St., dafs Malachi hier die Ansicht ausspreche, dafs Jehova, *Ormuzd*, Zeus und vielleicht noch Andere, nur verschiedene Namen des einen wahren Gottes seien, ist schon deswegen unzulässig, weil an keiner Stelle des A. T. die Verehrer des Ormuzd, Zeus u. A. als Verehrer des einen wahren Gottes bezeichnet werden. Nur Jehova, der Gott Israels, ist den Propheten der eine wahre Gott und die Götter der Heiden sind ihnen nur nichtige, eingebildete Wesen.

2) Da der mosaische Opfercultus nur für Israel bestimmt war, und die Opfer nur da, wo das Nationalheiligthum sich befand, dargebracht werden durften, an unserer Stelle aber von einem Opfercultus auf der ganzen Erde die Rede ist, so kann Malachi, da der Ceremonialcultus des A. B. im neuen Bunde nach Jeremias 31, 31 ff. und Daniel 9, 27 aufhören soll, nur die christliche Gottesverehrung und namentlich die Darbringung des heil. Meſsopfers unter den zu einem wahren Gott bekehrten Heiden vor Augen haben.

3) Daſs der Opfercultus, wovon Malachi spricht, ein von dem mosaischen ganz verschiedener und erhabenerer sei, geht daraus hervor, daſs im alten Bunde nur die Priester aus dem Stamme Levi, Aaron und seine Nachkommen, Opfer darbringen durften, hingegen nach unserer Stelle das Opfer von allen nichtisraelitischen Völkern auf der ganzen Erde und zwar auf eine Gott wohlgefällige Weise dargebracht werden soll. Denn daſs diese Stelle nicht so verstanden werden kann, daſs die Nachkommen Aarons sich unter den Heiden der Erde verbreiten, und unter denselben das mosaische Opferritual verrichten werden, bedarf keines Beweises. Es soll demnach die Gottesverehrung und der Opfercultus, von welchen Malachi spricht, ein Gemeingut aller Heiden werden, und diese selbst Gott wohlgefällige Opfer mit Ehrfurcht und reiner Gesinnung darbringen. Da nun das heil. Meſsopfer der Haupttheil des christlichen Gottesdienstes und das vollkommenste und für die Menschheit segensreichste Opfer ist, so kann Malachi hauptsächlich nur dieses meinen. Allioli bemerkt daher richtig z. d. St.: „Der Prophet kann die Opfer der Heiden, die zu seiner Zeit an allen Orten auſserhalb des gelobten Landes dargebracht wurden, oder auch ihre Art und Weise, wie sie sich innerlich Gott opferten, nicht als *reines* Opfer, wodurch Gott verherrlicht wird, erklären, vielmehr muſs hier, wie häufig in den Propheten das, was der Prophet in seinem Gesichte

als gegenwärtig vor sich hat, als zukünftig gefafst werden. Nach dieser Fassung hat der Vers in Verbindung mit dem Vorhergehenden den Sinn : Unterlafst eure Opfer ganz und gar (?); denn es kommt ja ohnehin bald die Zeit der allgemeinen Weltreligion, da alle Völker mich, den wahren Gott, erkennen und verherrlichen werden. Zu dieser Zeit wird mir an allen Orten ein reines Opfer dargebracht werden".

4) Dafs Malachi von der christlichen Gottesverehrung und namentlich von dem unblutigen Opfer des neuen Bundes weissagt, erhellt auch aus dem Zusammenhange. Denn da im vorhergehenden Verse von den Juden, die gesetzwidrige Opfer darbrachten, und von den Priestern, welche sie annahmen und darbrachten, die Rede ist, so war es ganz leicht und angemessen, dafs der Blick des Propheten auf eine vollkommenere Gottesverehrung und auf ein erhabeneres und reines Opfer unter den bekehrten Heiden fiel. Hatte er aber die Heiden vor Augen, welche zur Erkenntnifs des einen wahren Gottes gekommen und ihn mit aufrichtigem Herzen verehren, so war es ganz natürlich, dafs er hier den Hauptgegenstand des christlichen Cultus, das heil. Mefsopfer, erwähnte. Für die damaligen Juden und namentlich für die Priester, welchen so grofse Vorzüge und so grofse göttliche Wohlthaten zu Theil geworden waren, und von welchen man daher eine treue Erfüllung des göttlichen Gesetzes erwarten durfte, lag in der Hinweisung auf die religiöse und gottesfürchtige Gesinnung der so lange von Gott entfremdeten Heiden und deren Opfercultus, eine schwere Anklage und bitterer Tadel ihrer strafbaren unreinen Gesinnung. Wenn an anderen Stellen, wo die alttestamentlichen Opfer als Gott mifsfällig bezeichnet werden, Jes. 1, 11—13; Ps. 79, 9—13; Jer. 7, 21 nicht des neutestamentlichen unblutigen Opfers Erwähnung gethan wird, so liegt der Grund darin, dafs an denselben blofs von den gottlosen Israeliten und nicht von den Heiden die Rede ist.

5) Für die Erklärung unserer Stelle von der christlichen Gottesverehrung und dem heil. Meſsopfer spricht auch der Gegensatz unseres Verses. Denn das : „an jedem Orte“, ist offenbar dem im vorigen Verse erwähnten Tempel, welcher wegen der darin mit unreiner Gesinnung dargebrachten gesetzwidrigen Opfer nur zugeschlossen werden könne, da diese Gott miſsfällig seien, und die *unreine* Gabe (Opfer), welche die Verächter des göttlichen Namens darbringen, der reinen Gabe, welche die bekehrten Heiden darbringen, entgegengesetzt. Dieser Gegensatz zwischen dem äuſserlichen gesetzwidrigen Opfer der jüdischen Priester und dem Opfer der Heiden fordert auch, daſs der Prophet in unserem Verse nicht bloſs die geistlichen, innerlichen Opfer des Gebetes und der guten Werke, sondern auch ein *äuſserliches wirkliches* Opfer, wie dieses auch מִנְחָה *Speisopfer* andeutet, meine. Richtig schreibt daher Medus : „Mincha purum dicitur respectu puri illius et perfecti sacrificii, Christi scilicet, agni dei, quem significat et repraesentat : cui favet antithesis polluti sacrificii Judaeorum“. Wäre hier nur von geistigen Opfern des Gebetes, der Lippen und des Herzens die Rede, so fände sich hier kein Gegensatz. Denn die unreinen und ungesetzlichen Opfer, welche die Priester brachten und die vornehmlich in Thieren bestanden, stehen hier dem reinen, Gott wohlgefälligen Opfer gegenüber. Bei der bildlichen Auffassung würde dieser Gegensatz wegfallen ; Malachi kann hier also nur von einem wirklichen reinen Opfer reden. Da die Opfer des A. B. nicht bloſs eine gesetzmäſsige Beschaffenheit haben, d. i. levitisch *rein* sein, sondern auch mit einer reinen gottesfürchtigen Gesinnung dargebracht werden muſsten, wenn sie Gott wohlgefällig sein sollten, so liegt in der Angabe, daſs es ein reines sein werde, deutlich angegeben, daſs das Opfer des N. B. von den bekehrten Heiden mit wahrer Ehrfurcht vor Gott und mit reiner Gesinnung werde dargebracht werden.

6) Dafs Malachi von dem unblutigen Opfer des N. B. rede, dafür spricht auch das מִנְחָה *Speisopfer*, welches, wie wir oben gezeigt haben, von den *unblutigen* Opfern des A. B., welche von feinem Waizenmehl, Brod oder Kuchen mit einer Zuthat von Wein bestanden, gebraucht wird. Hätte der Prophet nicht an ein unblutiges Opfer, sondern an blutige Thieropfer oder überhaupt an alttestamentliche Opfer gedacht, so würde er entweder קָרְבָּן oder עוֹלָה *Brandopfer*, welches das Hauptopfer des mosaischen Cultus war, oder überhaupt Thieropfer, welche die Heiden darbringen, genannt haben, vgl. 3 Mos. 2, 1. 4. 12. 13; 7, 13; 9, 7. 15; Jes. 1, 11—13; Ps. 79, 9—13; Jer. 7, 21. — Die Meinung Luther's u. A., die unter מִנְחָה das *Wort* oder die Verkündigung des Evangeliums verstehen, ist schon deshalb zu verwerfen, weil dasselbe an keiner Stelle des A. T. in dieser Bedeutung vorkommt; weshalb auch Grotius unter demselben die Oblatio in Eucharistia versteht.

7) Da in den Weissagungen des A. T. ein treues Bild von dem Messias und seinem Reiche entworfen wird, und an keiner Stelle von dem heil. Mefsopfer mit deutlichen Worten die Rede ist; so würde der wichtigste Gegenstand des christlichen Cultus, das heil. Mefsopfer, durch dessen Genufs der wahrhaft Gläubige mit seinem Erlöser und Seligmacher in die innigste Verbindung tritt und höheres Leben erhält, unerwähnt geblieben sein, wenn nicht an unserer Stelle davon die Rede wäre. Es läfst sich daher auch erwarten, dafs an irgend einer Stelle die Propheten desselben Erwähnung thun, zumal da der Messias nicht blofs als König, sondern auch als *Priester* und zwar als einer nach der Ordnung Melchisedeks, der Brod und Wein opferte (Ps. 110, 4; 1 Mos. 14, 18), dem Abraham selbst nach V. 20 den Zehnten von Allem gab, verheifsen wird. Da die Propheten sich häufig auf ältere Weissagungen beziehen und nicht selten dieselben noch näher bestimmen, so ist es höchst wahrscheinlich, wenn nicht gewifs, dafs Malachi hier auf Ps. 110, 4 zurückblickt

und diese Stelle dahin näher bestimmt, dafs das Opfer des N. B. auf der ganzen Erde solle dargebracht werden. Das Opfer Melchisedeks war ein um so passenderer Typus des heil. Mefsopfers, weil dieses auch in Brod und Wein dargebracht wird. Ist der Messias auch Priester, so mufs er auch in seinem Reiche ein Opfer gestiftet haben. Die von Hengstb. für die symbolische Bedeutung des מִנְחָה angeführten Stellen Ps. 50, 23; 51, 19; Hos. 14, 3; Jes. 66, 20 beweisen, wie schon oben bemerkt wurde, gar nicht, dafs Malachi darunter nur geistige Opfer verstanden habe.

8) Für die Erklärung unserer Stelle vom hochheiligen Mefsopfer des N. B. spricht auch die einstimmige Meinung der Kirchenväter und der späteren katholischen Ausleger. Justinus, der Märtyrer, thut unserer Stelle an drei Stellen Erwähnung, nämlich in dem Dialoge mit dem Juden Trypho Nr. 28, Nr. 41 und Nr. 117. Nach der zweiten Stelle ist das eucharistische Opfer des N. B. nicht blofs typisch vorgezeichnet, sondern von Gott auch ausdrücklich vorhergesagt. Da die Juden, ähnlich wie Viele der heutigen Gegner dieser Glaubenslehre, jene Stelle des Malachi auf die unter den Heiden zerstreut lebenden Juden bezogen, und dieselbe von den inneren Gebetsactionen, die Trypho Opfer nannte, erklärten, so antwortet Justin: „Auch ich behaupte allerdings, dafs Gebete und Danksagung von Würdigen dargebracht, allein vollkommene und Gott wohlgefällige Opfer seien, denn dieses allein haben auch die Christen zu thun, die Anweisung erhalten und der *Gedächtnifsfeier* der trockenen und flüssigen Nahrung, in welcher sie auch des Leidens, welches um ihretwillen der Sohn Gottes erduldet hat, sich erinnern", vgl. Dial. Nr. 116 und Nr. 70 und Möhler's Patrologie I, 248. Nach Nr. 40, wo Justin von den Typen des A. B. redet, ist das Passalamm ein Typus Christi (*τύπος τοῦ Χριστοῦ*), das gebratene Lamm ein Symbol der Kreuzesstrafe, welche Christus leiden sollte, nach Nr. 41 das für die Aussätzigen zur Reinigung vorgeschriebene Mehlopfer ein Typus des eucha-

ristischen Brodes, welches unser Herr zum Andenken an das Leiden, das er für diejenigen erduldet hat, welche ihre Seele von jeder Bosheit reinigen, zu bereiten vorgeschrieben hat, damit wir zugleich auch Gott dafür Dank sagen, dafs er die Welt und Alles, was in ihr ist, der Menschen wegen erschaffen hat. . . Woher nämlich Gott von den Opfern (*περὶ τῶν θυσιῶν*), welche von euch (Juden) damals dargebracht wurden durch Malachi, einem aus den Zwölf, so redet: „Nicht habe ich Wohlgefallen an euch, spricht der Herr, und Opfer nehme ich nicht von euren Händen, weil vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Niedergange mein Name gepriesen worden ist unter den Völkern (*δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσι*); und an jedem Orte wird meinem Namen Räucherwerk (*θυμίαμα*) und reines Opfer (*θυσία καθαρὰ*) dargebracht, weil grofs ist mein Name unter den Heiden, spricht der Herr. Ihr aber entweihet ihn. Von denjenigen Opfern aber, die an jedem Orte von uns Heiden ihm dargebracht werden, das ist (*τουτέστι*) von dem eucharistischen Brode und auf ähnliche Weise von dem eucharistischen Kelche, verkündet er schon damals vorher, indem er auch jenes beifügt, dafs sein Name von uns werde gepriesen, von euch (Juden) aber entweiht werden". Nach Nr. 117 bezeugt Gott schon im Voraus alle diejenigen Opfer, welche im Namen Gottes die von Jesu Christo vorgeschriebenen Opfer, d. i. diejenigen Opfer, welche in der Eucharistie des Brodes und Kelches an jedem Orte der Erde von den Christen dargebracht werden, als solche, die ihm angenehm sind. — Irenäus führt unsere Stelle im 4. Buche contr. haereses c. 17, Nr. 5 an, und erklärt sie von dem unblutigen Opfer des N. B., d. i. dem Opfer des Leibes und Blutes Christi, welches an jedem Orte dargebracht werde. Nach Theodoret zu dieser Stelle hat das Schlachten der unvernünftigen Opferthiere ein Ende genommen, aber das allein unbefleckte Lamm, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, wird geopfert, und es wird gleichsam als Zeichen der Tugend ein wohlriechendes

Räucherwerk dargebracht. Theodoret erklärt unsere Stelle vom heiligen Meſsopfer auch in der Schrift cont. Judaeos Nr. 9. — Vom eucharistischen Opfer des N. B. erklären auch unsere Stelle der heil. Cyrill von Alex., Eusebius in der Demonst. Evang. lib. I, cap. 10 und lib. II, cap. 3, Nr. 29, die Apostol. constitt. cap. 31, der heil. Hieron. zu unserer Stelle und im Comment. in Ezech. 21, 25, der heil. Cyprian, testim. adv. Judaeos lib. I, c. 16, ferner Joan. Damascenus lib. IV fidei orthod. c. 13, Petrus Venerabil., abbas Cluniac., lib. I, Galatinus, Remigius, Rupertus, Haymo, Albertus, Hugo, Lyranus, de Figueiro, Castrus, Sanctius, Corn. a Lapide, Bellarmin (lib. I, de Mess. c. 10), Liebermann (Institutt. theol. tom. IV), Frint (Darstellung der katholischen Lehre von dem heil. Abendmahle), Ackermann annot. ad h. l., Allioli z. d. St., Perrone (praelect. theol. tract. de Eucharist. c. I, prop. I und II), Haneberg und viele andere katholische Ausleger und Dogmatiker.

Da das *Räuchern* fast allgemein von der Verehrung und dem Gebete, der inneren Gottesverehrung bei den bekehrten Heiden oder bei den auſser Palästina sich in damaliger Zeit aufhaltenden Israeliten erklärt wird, so haben einige katholische Theologen mit den meisten protestantischen auch מִנְחָה טְהוֹרָה von den geistigen Opfern, den Gebeten, oder überhaupt von der Religion erklärt und darunter nicht das heil. Meſsopfer verstanden. So schon Jonathan, der den 11. Vers wiedergiebt: אֲרֵי מִמַּדְנַח שִׁמְשָׁא וְעַד מֵעֲלֵיהּ רַב שְׁמִי בֵּינֵי עַמְמַיָּא וּבְכָל עִדָּן דְּאַתּוּן עָבְדִין רְעוּתִי אֶנָא אֶקַבֵּל צְלוֹתְכוֹן וּשְׁמִי רַבָּא מִתְקַדַּשׁ עַל יְדֵיכוֹן וּצְלוֹתְכוֹן כְּקוּרְבָּן דְּכִי קָדְמַי אֲרֵי רַב שְׁמִי בֵּינֵי עַמְמַיָּא אָמַר יְיָ צְבָאוֹת: D. i. *weil vom Aufgange der Sonne und bis zu ihrem Niedergange mein Name grofs ist unter den Völkern; und zu jeder Zeit werdet ihr meinen Willen thun; ich werde eure Gebete annehmen und mein grofser Name wird durch eure Hände ge-*

heiligt werden und euer Gebet wird eine reine Gabe (oblatio) vor mir sein, weil grofs ist mein Name unter den Heiden, sagt Jehova der Heerschaaren. Der h. Chrysost. spricht bei Anführung unserer Stelle expos. in Ps. 8, 1 und expos. in Ps. 113 (112), Nr. 1 nur von Lobpreisungen, wodurch Gott auf der ganzen Erde verherrlicht werde. Der heil. Cyrill von Jerusalem erklärt in der 18. Catech. Nr. 25 unsere Stelle von der Verwerfung der jüdischen Synagoge und von der Verbreitung der heiligen katholischen Kirche über den ganzen Erdkreis. Von den geistigen Opfern, den Gebeten, erklären unsere Stelle auch Isidor, Clarius und Vatablus. Die Hauptursache, warum einige Väter und Ausleger das מִנְחָה טְהוֹרָה von den geistigen Opfern, den Gebeten, erklären, liegt darin, dafs das Räuchern im geistigen Sinne von der Anbetung erklärt wurde. Dafs die protestantischen Ausleger, wie Luther, Calvin, Piscator, und noch Hengstenberg a. a. O., unsere Stelle nicht von dem heil. Mefsopfer erklären, ist ganz natürlich, weil sie letzteres verwerfen. Die oben angeführten Gründe sind aber von der Art, dafs es nach unserer Ueberzeugung gar nicht zweifelhaft sein kann, dafs Malachi von dem eucharistischen Opfer des neuen Bundes weissage.

In dem Umstande, dafs durch die Erwähnung des Rauchwerks, welches Gott dargebracht werden soll, die Verehrung und Anbetung bezeichnet wird, würde nur dann ein Grund liegen, auch das *reine Opfer* (מִנְחָה טְהוֹרָה) nur von geistigen Opfern zu erklären, wenn nicht schon im A. B. das Darbringen des Rauchwerks ein Symbol der Verehrung und Anbetung Gottes wäre. Der Prophet konnte hier beides mit einander verbinden, weil das eucharistische Opfer unter Gebeten dargebracht wird. Uebrigens wird bekanntlich bei der Darbringung des heil. Mefsopfers auch öfters Weihrauch angezündet und verbrannt. Dafs Malachi V. 11 vom Mefsopfer weissage, lehrt auch der Trienter Kirchenrath sess. 22, c. I, wo es heifst: „Et haec quidem illa

munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest; quam dominus per Malachiam *nomini suo,* quod magnum futurum esset in gentibus, *in omni loco mundam offerendam* praedixit, et quam non obscure innuit apostolus Paulus Corinthiis scribens (1 Cor. 10, 20 sq.), quum dicit, non posse eos, qui participatione mensae daemoniorum polluti sint, mensae domini participes fieri, per mensam altare utrobique intelligens".

Mal. 3, 1—4.

Diese messianische Stelle des Malachi gehört zum 4. Abschnitte seiner Weissagungen, in welchem er diejenige Menschenklasse unter den neuen Ansiedlern bestraft, welche aus ihrer traurigen Lage, dem Glücke und Wohlstande der benachbarten Völker, insbesondere der Perser (Neh. 9, 36. 37), und aus der nicht erfolgten Erscheinung des oft verheifsenen grofsen Nachkommen Davids, des Messias, welchen sie eben damals als den Befreier und Beglücker des Volkes erwarteten, den Schluſs machte, daſs Gott keine Gerechtigkeit übe, das Böse ihm gleichgültig, ja wohlgefällig sei, und daſs er die seinem Volke gegebenen Verheifsungen nicht erfülle. Dieser verderblichen Denkungsart und gleichgültigen Verwechselung der sittlichen Begriffe von Gut und Böse, tritt der Prophet in seiner Rede mit Ernst entgegen, indem er verkündigt, daſs Gott ungeachtet der traurigen Lage seines Volkes und des Glückes der Heiden gerecht sei und bleibe, und seine strafende Gerechtigkeit statt an den Heiden an denen, die in thörichter Verblendung das Nahen Gottes zum Gerichte ersehnten, erweisen, ihnen aber zuerst einen Boten zur Warnung und Aufforderung zur Buſse senden werde, worauf dann plötzlich der göttliche Bundesengel erscheine, welcher aber nicht, wie sie wähnten, die Heiden, sondern die gottlosen Mitglieder der Theokratie mit schweren Strafen heimsuchen, dagegen den wahren theokratischen

Mitgliedern heilsam sein und die gegebenen Verheifsungen erfüllen werde. Die Zeitgenossen Malachi's wünschten sehnlichst, baldmöglichst von allen Leiden und jedem Druck befreit zu werden, und zu grofsem Ansehen, Macht und Reichthum zu gelangen und alle Völker hierin zu übertreffen. An eine Befreiung von Sünde und Irrthum wurde von dem untheokratischen Volke nicht gedacht. Dafs die Juden oder doch ein grofser Theil derselben die früheren Verheifsungen einer glücklichen Zukunft, welche der Messias herbeiführen soll, so auffafsten, dafs dieselbe schon zu ihrer Zeit eintreten werde, davon lag der Grund zum Theil auch in den Weissagungen selbst, weil die Propheten oft in ihren Weissagungen über die Rückkehr aus dem Exil zugleich die Ankunft des Messias und dessen glückliches Reich schildern und beides als mit einander verbunden und als Continuum darstellen. Man hätte aber das Irrige dieser Auffassung der Weissagungen über die Erscheinung des Messias und seines Reiches aus solchen Stellen entnehmen können, wo einzig nur von der Ankunft desselben gesprochen wird. Es findet sich die Zeit der Ankunft des Messias Joel 3, 1 durch die Worte : אַחֲרֵי כֵן deutlich von der Befreiung aus dem Exil geschieden. Vgl. Jes. 8, 23 und Kap. 40 bis 66, wo an zahlreichen Stellen die Befreiung durch Cyrus von der durch den Messias als gesondert bezeichnet wird. Auf verschiedene Zeiten weiset auch der Gebrauch der Tempora in jenen Weissagungen hin, vgl. Jes. Kap. 53.

Nachdem Malachi Kap. 2, 17 mit den Worten : „*Ihr habt Jehova ermüdet durch eure Worte, und ihr sagt : wodurch haben wir ihn ermüdet? — durch euer Sprechen : jeder, der Böses thut, ist gut in Jehovas Augen, und an ihnen hat er Gefallen : oder wo ist der Gott des Gerichts?*“ über die Gottlosen und Murrenden der nach Palästina Zurückgekehrten sich strafend ausgesprochen hat, fährt er Jehova redend einführend Kap. 3, 1 mit den Worten fort : הִנְנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָכִי וּפִנָּה־דֶרֶךְ לְפָנָי וּפִתְאֹם יָבוֹא אֶל־הֵיכָלוֹ הָאָדוֹן אֲשֶׁר־

אַתֶּם מְבַקְשִׁים וּמַלְאַךְ הַבְּרִית אֲשֶׁר אַתֶּם חֲפֵצִים הִנֵּה־בָא אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת׃ *Siehe, ich sende meinen Boten, der den Weg vor mir bahnet; und unerwartet wird der Herr, den ihr wünscht, zu seinem Tempel kommen, und der Bundesbote, den ihr gern habt, siehe, er kommt! sagt Jehova der Heerschaaren.*

Bei Erklärung dieses Verses findet sich unter den Auslegern eine Verschiedenheit der Ansichten. Namentlich sind sie darüber uneinig, welche der Prophet durch den *Boten*, *Bundesengel* und den *Herrn* bezeichnet. Jehova antwortet hier auf die Klagen des mit seiner Lage und über die Nichterscheinung des Messias unzufriedenen und die göttliche Gerechtigkeit und die Treue in der Erfüllung der Verheifsungen bezweifelnden Volkes, ankündigend, dafs der von den Propheten verheifsene grofse Nachkomme Davids, der zweite David (Jerem. 23, 5; 30, 9; Ezech. 34, 23. 24; 37, 24; Hos. 3, 5), unerwartet erscheinen, aber die Gottlosen bestrafen und nur die Frommen beglücken werde. Das Ungegründete der Anklage konnte nicht besser gezeigt, die Schuld nicht besser von dem Angeklagten auf den Anklagenden gewälzt werden, dem sie eigentlich angehörte, als durch die Nachweisung, dafs *dieses* Volk es nicht sei, dem Gott durch den Mund seiner Propheten so Herrliches verheifsen. Denn bevor der Bundesbote, der Priester-König (Ps. 110, 4), erscheine, müsse die Wegebereitung, eine aufrichtige Buſse und Bekehrung, vorhergehen. Da aber diese noch nicht erfolgt sei, so habe es keinen Grund, in unbedachtsamem Eifer über die Nichterfüllung der Verheifsung sich zu beklagen. Der Bote Jehova, der das Volk zur Buſse und Besserung auffordere und es auf die Ankunft und die gute Aufnahme des Bundesengels vorbereite, werde aber sicher kommen nnd dann werde unerwartet derselbe erscheinen. Es fragt sich nun, wer unter dem מַלְאָכִי *mein Bote*, der den Weg dem Herrn bereiten soll, zu verstehen sei.

Die *jüdischen* Ausleger (siehe ihre Erklärungen bei Frischmuth, de angelo foederis, Jena 1660) sind hier-

über verschiedener Meinung. Nach Aben-Esra soll dieser Bote Jehovas der Messias *ben Joseph* sein, der dem Messias *ben David,* dem glorreichen Besieger aller Feinde, vorhergehen, aber in dem Kriege gegen Gog und Magog sterben werde, vgl. Gläsener, de gemino Judaeorum Messia, Helmst. 1739, Schöttgen, hor. hebr. t. II zu Jes. 53 und Ps. 22, p. 359 und Hengstb., Christol. I, 1, S. 284; nach Kimchi ein Engel vom Himmel, denn er bemerkt: „denotat angelum de coelo, quemadmodum ait (Exod. 23, 20): ecce mitto angelum ante faciem tuam". Jarchi findet hier den *Todesengel* zur Ausrottung der Gottlosen; Abarbanel räth auf unseren Propheten. Die älteren christlichen Ausleger, wie Ephräm, Hieron., Theodoret, Cyrillus von Alexand. in dem Commentar z. d. St., Origenes u. A., ferner Huetius (demonst. evang.), Patritius (de Evangeliis lib. III, Frib. 1853), Calov und Tarnov z. d. St., Hoornbeck (de conv. Jud.), Havemann (Wegeleuchte I, c. 13), Gerhard (C. de extr. Jud.), Junius (Parall. 50, I, 1), Hülsius (theol. Jud. I), Pfeiffer (dub. vexat.) verstehen unter dem Boten des Herrn Johannes den Täufer. Mehrere neuere Ausleger, wie Eichhorn, Theiner u. A., finden hier ein Collectivum der Propheten oder einen einzelnen Propheten, ohne ihn näher zu bestimmen. Nach Hitzig und Maurer soll durch den Boten der leibhaft wiederkehrende Elias gemeint sein. Daſs an unserer Stelle nicht von einem *himmlischen* Boten, einem Engel, wie Jarchi und Kimchi wollen, die Rede sei, sondern von einem *irdischen,* läſst sich durch mehrere Gründe erweisen.

Erstens spricht dafür die Parallelstelle V. 23, wo Malachi demjenigen, der hier *Bote* genannt wird, den Namen Elias, der Prophet, ertheilt. Auch entspricht der Wegebereitung des Boten dort die Herbeiführung der Gesinnung der frommen Väter. Ein *zweiter* Grund liegt in dem offenbaren Gegensatze des *mein Bote* zu dem *Bundesboten.* Wäre von einem himmlischen Boten die Rede,

so könnte dieser nur der מַלְאַךְ־יְהוָה *Engel Jehovas* sein. Daſs man das : *mein Engel* nicht in einen Engel verwandeln darf, versteht sich von selbst. Nun muſs aber der מַלְאָכִי *mein Bote* nothwendig verschieden sein von dem Engel Jehovas, der *nach* ihm zu seinem Tempel kommt. Ein *dritter* Grund liegt in der Beziehung unserer Stelle zu Jes. 40, 3—5, wo es heiſst : „Eine Stimme rufend : durch die Wüste bahnet Jehovas Weg, ebnet durch die Steppe Bahn unserm Gott! jedes Thal erhöhe sich und jeder Berg und Hügel senke sich, es werde das Höckerige zur Fläche und die Schluchten zur Ebene, daſs Jehovas Herrlichkeit sich offenbare, und alles Fleisch sein Heil sehe! sprach es doch der Mund Jehovas“. Denn wenn hier die Stimme, welche ermahnt, den Weg zu bereiten, aus dem Bundesvolke hervorgeht, wie לֵאלֹהֵינוּ beweist, so muſs dieses auch an unserer Stelle der Fall sein. Eine Beziehung unserer Stelle auf 2 Mos. 23, 20 findet nur insoweit statt, als beide Sendungen von Gott ausgingen und die Sendung des himmlischen Botens als ein Typus des irdischen angesehen werden kann. Der himmlische Bote sollte Israel durch die leibliche Wüste leiten, der irdische durch die geistige. Die frühere Führung Gottes kann daher als eine Realweissagung der jetzigen angesehen werden. Zugleich dient die Beziehung auf jenes frühere analoge Verfahren Gottes dazu, auf die Verantwortlichkeit aufmerksam zu machen, welche hier wie dort der Miſsbrauch der Gnade mit sich führt. Was 2 Mos. 23, 1 sogleich auf die Ankündigung derselben folgt : „hüte dich vor ihm und höre auf seine Stimme, sei nicht ungehorsam wider ihn, denn nicht vergeben wird er eure Sünden“, das leidet auch hier analoge Anwendung, welche auch gleich im Folgenden und nachher in V. 24 gemacht wird. Steht es nun fest, daſs der Bote Gottes ein irdischer ist, so liegt am nächsten die Frage nach der Richtigkeit der verbreiteten Erklärung, der von Johannes dem Täufer. — Die Gründe, welche es auſser Zweifel setzen, daſs durch *mein*

Bote wenigstens vorzugsweise Johannes der Täufer bezeichnet werde, sind hauptsächlich folgende.

1) Nach der Sendung des Boten, den Jehova dem *Herrn* (הָאָדוֹן) und *Bundesboten* vorhersenden will, soll der Herr und Bundesbote *plötzlich* und unerwartet erscheinen. Und nun ist bekanntlich Johannes der Täufer der eigentliche Vorläufer Christi, welcher seine Zeitgenossen auf denselben hinwies und sie zur Aufnahme desselben und seiner Lehre durch seine Buſspredigt vorbereitete.

2) An einen anderen Boten, als Johannes den Täufer, kann auch nicht gedacht werden, weil nach Malachi kein Prophet aufgestanden ist, der durch seine Verkündigung des Messias seine Zeitgenossen vorbereitet hat.

3) Daſs wir an einen *einzigen* Boten und zwar an *Johannes den Täufer* zu denken haben, geht auch aus dem Gebrauche des Singulars מַלְאָכִי *mein Bote* und aus 3, 23. 24 hervor, wo ihm der Name *Elias* ertheilt wird. Für die Bezeichnung mehrerer Personen liegt kein nöthigender Grund vor. Denn die Stelle Mal. 2, 7, wo der Priester ein *Bote Jehovas* genannt wird, kann mit Hengstenb. nicht für die collective Bedeutung (Priesterstand) angeführt werden, weil an dieser Stelle die Singularbedeutung festgehalten werden kann, oder doch der Zusammenhang keinen Zweifel übrig läſst, daſs nur an Priester zu denken sei.

4) Der deutlichste Beweis, daſs durch מַלְאָכִי Johannes der Täufer zu verstehen sei, liegt in mehreren Stellen des N. T., indem nicht bloſs die Evangelisten, sondern Jesus selbst darunter Johannes den Täufer verstehen. Matth. 11, 10. 11 sagt Jesus zu dem Volke : „Denn dieser (Johannes) ist es, von dem geschrieben steht : „„Siehe, ich sende meinen Boten *vor deinem Angesichte her, der dir den Weg bereiten soll*““. Wahrlich! ich sage euch! Es ist kein gröſserer unter den von Weibern Geborenen auferstanden, als Johannes der Täufer, und doch ist der Kleinste im Himmelreiche gröſser als er“. Vgl. Luc. 7,

27. 28; Marc. 1, 1—4, wo Marcus Mal. 3, 1; 4, 5 und Jes. 40, 3 anführt und diese Stellen von Johannes dem Täufer erklärt.

Der Grund, warum Marcus nur den Jesaia nennt, da er doch die erste Stelle aus Malachi anführt, liegt, wie bei Matth. 27, 9, wo eine aus Sach. 11, 12 angeführte Stelle dem Jeremia (vgl. 32, 7—9) zugeschrieben wird, wohl darin, dafs Jesaia der Auctor primarius, der erste Prophet war, der von Johannes geweissagt hat, dagegen Malachi der Auctor secundarius, der die des Jesaia wiederholt. Woher denn auch Marcus nur Jesaia nennt und ihm auch die Stelle des Malachi beilegt.

5) Für die Erklärung von Johannes, dem Täufer, spricht endlich auch die übereinstimmende Meinung der älteren und neueren katholischen Ausleger.

6) Hierzu kommt noch, dafs die Gründe, welche Hengstenb. für die collective Bedeutung : *Boten* („das ganze Chor der göttlichen Diener und Herolde") und Eichhorn und Theiner für das Collectivum der Propheten anführen, insgesammt ohne Beweiskraft sind. In unserem Commentar zu Mal. 3, 1 haben wir die für die collective Bedeutung angeführten Gründe in näheren Betracht gezogen und sie widerlegt; weshalb wir den geneigten Leser auf denselben verweisen. — Uebrigens nimmt auch Hengstenb. an, dafs Malachi hauptsächlich von Johannes dem Täufer rede, in welchem sich die Idee des Boten am meisten concentrirt habe, und dafs in ihm der Gipfelpunkt der Erfüllung liege. Der Sender des Boten, unter welchen Tirin die heil. Dreieinigkeit, Hier., Vatablus, Calov, Piscator, Ackermann, Rosenm. u. A. Christus, wie aus der Vergleichung von Marc. 1, 2 und Luc. 3, 4. 5 entnommen wird, und Drusius Gott den Vater versteht, ist nach Kap. 2, 17 Jehova, der im A. B. oft als Offenbarer erscheint. Da Johannes der Täufer der Vorläufer des Messias, *sein* Bote ist, so kann man unter dem Sendenden den Sohn Gottes verstehen. Uebrigens

tritt die Differenz zwischen dem Vater und seinem Sohne, dem Offenbarer und Urheber des A. B., hier noch nicht deutlich hervor. Das שֹׁלֵחַ *sendend* ist, da das Particip, je nach dem Sinne und Zusammenhange der Rede, sowohl das Perfectum als Futurum ersetzt, hier offenbar in der Bedeutung des Futurums zu fassen, vgl. Ewald, §. 325, S. 603. — *Ich sende* ist daher so viel als : *ich werde senden*, wie auch Junius und Tremellius, Piscator, Vatablus u. A. hier שֹׁלֵחַ fassen. — Das וְ vor פָּנָה steht hier, wie oft, erklärend, wofür auch das Relativum stehen konnte, vgl. 1 Mos. 49, 45; Job 29, 12; Jes. 10, 10; Ps. 55, 20 u. a.

פָּנָה von פָּנָה *sich wenden*, bezeichnet eigentl. : *wenden lassen, wegschaffen, wegtreiben* (Zeph. 3, 15) und kommt in der Bedeutung : *den Weg bereiten, bahnen* nur Jes. 40, 3; 57, 14; 62, 10 vor. Nach Fürst, der ein doppeltes פָּנָה unterscheidet, soll פָּנָה eigentl. *glänzen, scheinen, sichtbar sein* (2 Mos. 14, 27; Richt. 19, 26; 1 Mos. 24, 63) und daher Piel *sichtbar machen, lichten, auf-, ausräumen* (1 Mos. 24, 31) bedeuten. — Diese Ausdrucksweise ist wohl von der Sitte des Orients entlehnt, nach welcher man alle Hindernisse, welche der Reise und dem Zuge des Königs entgegenstanden, zu entfernen suchte. Geht die Reise des Königs über Land, so ist das Gefolge zahlreich und war es auch nicht minder vor Alters (Cyrop. VIII, 5, 1—6), vgl. Jahn's biblische Archäologie Th. II, §. 169, S. 235. In Persien wurden noch im 17. Jahrhundert bei solchen Gelegenheiten Boten vorausgeschickt, um an allen Orten den Einwohnern die Ankunft des grofsen Gastes anzuzeigen, die Strafsen ausbessern zu lassen und die Lebensbedürfnisse herbeizuschaffen. Ein solcher Bote hiefs nach Chardin (Voyage II, p. 352) *Muschtelutschi*, d. i. *Ueberbringer einer fröhlichen Nachricht*, wie vor Alters εὐαγγελιστής, מְבַשֵּׂר und schlechtweg מַלְאָךְ *Gesandter, Bote*, vgl. Jes. 62, 10. 11; Sach. 9, 9. Die Talmudisten geben auch Gott einen solchen Boten, den sie מְטַטְרוֹן *metator*

nennen. Sie haben die Idee aus Mal. 3, 1; Sach. 2, 12 —15; 3, 1; 4, 9—10; 1 Mos. 16, 10—14; 22, 16; 2 Mos. 3, 4; 20, 2—3; 23, 29 ff.; Jes. 43, 4; 48, 16 zusammengesetzt und beschreiben ihn als den höchsten Engel, der unerschaffen und Gott am nächsten ist, ihren Stammvätern und Moses erschienen war, und im Namen Gottes gesprochen hatte, siehe Buxtorf, Lexic. Chald. etc., Col. 1192. — Kimchi versteht unter *Wegebereitung* die Versammlung der Juden aus den Ländern, worin sie als Verbannte zerstreut sind. Allein von einer Rückkehr der Juden aus dem Exil ist hier nicht die Rede, weil die Wegebereitung die Vorbereitung des Bundesvolkes zur Annahme des Messias bezeichnet.

לְפָנַי *vor mir*, d. i. vor Jehova, eigentl. vor dem Messias, dessen Vorläufer ein göttlicher Bote ist. — Die Worte : *und plötzlich wird kommen der Herr in seinen Tempel* haben den Sinn : nach der Ankunft Johannes des Täufers wird unerwartet, d. i. schneller als ihr meint, der Messias in seinen, d. i. den *zweiten* Tempel kommen, welcher durch die Ankunft desselben nach der Verheifsung des Haggai 2, 7—9 herrlicher als der erste sein wird. Dafs der Kommende, ὁ ἐρχόμενος, der Messias sei und dieser Name unserer Stelle entnommen ist, beweiset auch die Frage der von Johannes aus dem Kerker an Jesus abgesandten Jünger : *σὺ εἶ ἐρχόμενος, ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν*; Matth. 11, 3, vgl. Hebr. 10, 37.

Dafs die Bezeichnung des Messias durch ὁ ἐρχόμενος nicht aus 1 Mos. 49, 10 und Jes. 53, 4, wie Grotius, und aus Ps. 40, wie Bengel, oder aus Ps. 118, 26, wie Olshausen will, sondern aus unserer Stelle entnommen ist, beweisen 1) der Umstand, dafs in keiner Weissagung der Begriff des Kommens so nachdrücklich hervorgehoben wird, als gerade hier, 2) die Vergleichung des *ὀπίσω μου ἐρχόμενος*, Matth. 3, 11, 3) die Predigt des Johannes, der die Weissagung des Malachi zu Grunde liegt, und 4) die Worte des Heilandes Matth. 11, 14 : *αὐτός ἐστιν Ἠλίας,*

ὁ μέλλων ἔρχεσθαι, wodurch Johannes als der zweite Kommende bezeichnet wird. Der plötzliche Personenwechsel darf nicht auffallend erscheinen, weil er bei den Propheten, wie schon Hieron. hier bemerkt, sehr häufig ist. Denn von dem, welcher von sich selbst in der ersten Person geredet, redet der Prophet nach den Worten: *Siehe, ich sende meinen Boten, der den Weg vor mir bahne,* im Folgenden in der dritten Person. Wenn nun Matth. 11, 10 in den Worten: οὗτος γάρ ἐστι, περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου statt μου das doppelte σου, wie bei Luc. 7, 27 und Marc. 1, 2 gebraucht wird, so liegt der Grund der Abweichung darin, daſs, wie bemerkt wurde, die Differenz des Sendenden und des Gesandten, des Messias, hinter der Einheit des Wesens zurücktritt. Bei Malachi bahnt vor Jehova sein Bote den Weg, und der Herr kommt in seinen Tempel. Der Heiland läſst nun, dem damaligen Zeitpunkte angemessen, wo durch die Menschwerdung des λόγος eine klarere Einsicht in das Verhältniſs des Sendenden und Gesandten, des Vaters und des Sohnes eröffnet worden, die Differenz schärfer hervortreten, und zwar also, daſs er den Sendenden an ihn, den Gesandten, die Worte richten läſst. Uebrigens zeugt unsere Abweichung für das lebendigste Bewuſstsein der wesentlichen Einheit mit dem Vater in Christo. Und nur hieraus erklärt es sich, daſs der Heiland ohne Weiteres sich zutheilt, was bei Malachi von Gott (Jehova) vorkommt. Daſs הָאָדוֹן *der Herr,* welches der Alex.: ἑαυτοῦ κύριος, Jon.: רִבּוֹנָא *der Herr,* Hieron.: *dominator* wiedergeben und der Syr. als Genitiv von הֵיכָל faſst, wenn er ܠܗܝܟܠܗ ܕܡܪܝܐ *in den Tempel des Herrn* übersetzt, hier den Messias, welchen die Zeitgenossen des Propheten nach 2, 17 als einen gerechten Richter und göttlichen König erwarteten, bezeichnet, und nicht verschieden ist von dem Bundesengel, unterliegt nicht dem mindesten

Zweifel, da ja eben er derjenige war, nach dessen baldiger Ankunft man sich sehnte. Durch הָאָדוֹן *der Herr* wird der Messias als ein göttliches Wesen bezeichnet, weil אָדוֹן mit dem Artikel sonst immer *Gott* bedeutet, siehe 2 Mos. 23, 17; 34, 23; Jes. 1, 24; 3, 1; 10, 16. 33; 19, 4. Dafs der Messias dem A. T. zufolge göttlicher Natur sein werde, läfst sich durch viele Stellen aufs Deutlichste darthun. Vgl. insbesondere Jes. 9, 5, wo er „starker Gott, Vater der Ewigkeit" genannt wird, Pss. 2. 72. 110, und unsere Abhandlung „de divina Messiae natura", S. 301—487. Dieser Name wird auch Ps. 110, 1 und Dan. 9, 17 dem Messias ertheilt. Dafs הָאָדוֹן *Gott* bezeichne, beweiset auch ferner das Vorhergehende לְפָנָי *vor mir*, da der Kommende derjenige sein mufs, der seinen Vorläufer vor sich hersendet, dann die deutliche Beziehung auf die Frage : *wo ist der Gott des Gerichtes*, endlich : der Tempel Jehovas, welcher *sein* Tempel genannt wird. Um den aus dieser Stelle entnommenen Grund für die Gottheit Christi zu beseitigen, welche die älteren Ausleger hier fanden, meinend, dafs dem mit dem Bundesboten identificirten Herrn hier der Tempel als sein Eigenthum beigelegt werde, hat F. Socinus aus dogmatischem Grunde hier unter הֵיכָל, arab. هَيْكَل *grofses*, *prächtiges Gebäude*, *Tempel*, von dem Quadrilit. هَيْكَلَ *grofs*, *hoch sein*, den königlichen Palast verstanden.

Dafs aber hier vom Tempel und nicht von einem königlichen Palaste die Rede ist, geht aus dem 3. Verse hervor, wo von den Priestern, Leviten und Opfern gesprochen wird. Der Umstand, dafs der Herr hier als König erscheint, dem bei seiner Rückkehr der Weg bereitet werden soll, beweist auch keineswegs, dafs הֵיכָל hier die Bedeutung *Palast* habe. Denn diese Ausdrucksweise ist, wie oben bemerkt wurde, von einem Fürsten entlehnt, vor dem die Wege auf seiner Reise geebnet worden und auf die Ankunft des Messias in seinem Tempel (Luc. 2, 49) über-

tragen. Dafs hier vom zweiten Tempel die Rede sei, beweiset auch die Parallelstelle Hagg. 2, 8. 10. Auch Tarnov, Calov, Grotius, Menochius, Braun, Jahn, Allioli, Scholz und viele Andere nehmen an, dafs הֵיכָל hier den Serubabelischen, von Herodes verschönerten Tempel bezeichne. Die Meinung des Hieron., dafs der Tempel hier die *Kirche* oder einen jeden Gläubigen bezeichne, welcher 1 Cor. 3, 16 ein Tempel Gottes und eine Wohnung des heil. Geistes und 1 Petr. 2, 5 ein geistiges Haus genannt werde, ist daher unzulässig. Cyrillus von Alex. läfst es unentschieden, was unter dem Kommen in seinen Tempel zu verstehen sei. Denn er bemerkt in seinem Commentar z. d. St., dafs darunter entweder die Menschwerdung des Heilandes im Schoofse der heil. Jungfrau Maria, oder der heil. Tempel zu Jerusalem, oder typisch die Kirche, oder ein jeder vollkommene Mensch verstanden werden könne. Theodoret z. d. St. und Augustin. (de civit. dei, lib. XVIII, cap. 35) sind der Meinung, dafs der Tempel hier die menschliche Natur, welche der *λόγος*, das Wort, angenommen hat, bezeichne, indem Christus sich selbst einen Tempel nenne, den er in drei Tagen wieder aufbauen werde. Diese Erklärung ist aber schon deswegen unzulässig, weil der Bundesengel, Christus, nach der Sendung des Johannes zur Wegebereitung in seinen Tempel kommen soll. Um diese Zeit war Jesus 30 Jahre alt.

Eine Verschiedenheit der Ansicht findet sich auch bei der Erklärung des מַלְאַךְ הַבְּרִית *Bundesbote*, indem Einige, wie Kuinöl, Konynenburg, Theiner, Maurer und Hitzig darunter den Boten (מַלְאָכִי), den der Herr (הָאָדוֹן) vor sich hersendet, verstehen, und denselben mit Elias V. 22 identificiren, Andere und zwar die älteren und die meisten neueren Erklärer, wie Marck, S. 1269—1271, halten ihn für denselben mit מַלְאַךְ יְהוָה *dem Engel Jehovas* und הָאָדוֹן. Ferner findet auch eine Verschiedenheit der Ansichten über die Bedeutung des מַלְאַךְ הַבְּרִית statt. Denn

Einige, wie Bauer und Braun, fassen die Worte in der Bedeutung : *legatus promissus, verheifsener Bote, Engel*, indem sie בְּרִית die Bedeutung : *Verheifsung* ertheilen, welche dasselbe Ps. 24, 15; 88, 28; 105, 43; 110, 5 habe, Andere, wie Jahn, in der Bedeutung : *legatus quocum foedus pactum est*, d. i. Gesandter oder Bote, der auf Sinai mit Israel einen Bund geschlossen, Andere und zwar die älteren, wie Hieron., Cyrillus von Alex., Theodoret, Calov, Tarnov, Frischmuth, Huetius u. v. A. *Christus*, den Stifter des neuen Bundes, den διαθήκης καινῆς μεσίτην, Hebr. 9, 15; Jer. 31, 31. Dafs מַלְאַךְ הַבְּרִית, welches nicht *Bote des Bundes*, sondern *Bundesbote* übersetzt werden mufs, nicht derselbe mit dem Boten ist, den der Herr vor sich hersendet, zeigt 1) die Folge an unserer Stelle, indem erst der Bote des Herrn und dann plötzlich der Herr selbst und der Bundesbote kommt; dann 2) das „*bevor* der grofse und furchtbare Tag Jehovas kommt", in V. 24; 3) das „an dem ihr Gefallen habt", welches parallel ist mit dem „welchen ihr verlangt". Beides sieht zurück auf das : „wo ist der Gott des Gerichts", 2, 17, worin sich die Sehnsucht und das Wohlgefallen ausgesprochen finden, und auch von dieser speciellen Beziehung abgesehen geht das Verlangen nach der Sendung eines Bufspredigers aus einer Stimmung hervor, welche der dieser Gerechten, welche der Bufse nicht bedürfen, geradezu entgegengesetzt ist; 4) das Unpassende einer solchen Verbindung Gottes und seines irdischen Dieners; 5) der Singular יָבֹא, welcher auf eine wesentliche Einheit des Herrn und des Bundesboten hinführt, und endlich 6) die Vergleichung der Parallelstelle Jes. 40, 3, wo erst die Stimme ertönt, dann die Herrlichkeit des Herrn erscheint.

Schwieriger ist die Bestimmung, was dieser Name des Herrn bedeutet. Dafs מַלְאַךְ הַבְּרִית nicht *legatus, promissus* zu übersetzen sei, hat schon Jahn bemerkt. Wenn indefs auch nach Jahn der λόγος der Urheber des alten Bundes ist (Sach. 2, 12—15; 3, 1—7; Joh. 1, 11; 12, 41;

1 Cor. 10; Apoc. 1, 8; 2, 5. 16; 3, 11; 16, 15; 22, 7. 20, wo er ἐρχόμενος genannt wird) und als solcher *Bundesbote* genannt werden kann : so halten wir doch diese Auffassung für zu beschränkt; denn der Bund bezeichnet nicht einen einzelnen Act, sondern das durch alle Zeiten fortdauernde Bundesverhältnifs Gottes oder vielmehr des λόγος zu Israel und zu den Gläubigen aus den Heiden. Wenn nun auch der göttliche Bote um des mit Israel geschlossenen Bundes willen *Bundesbote* genannt werden kann und die Erscheinung zum Segen sowohl, wie zur Strafe Folge des Bundes war, so darf doch die Beziehung auf den *neuen* Bund, dessen Urheber derselbe ist (Jer. 31, 31), nicht ausgeschlossen werden. Der Grund, warum der Prophet dem himmlischen Boten den Namen *Bundesbote* ertheilt, lag zunächst darin, dafs die Murrenden die Erscheinung desselben mit Berufung auf den Bund und die Verheifsung eines neuen Bundes (Jes. 31, 31) verlangten. Verletzung dieses Bundes von Seiten Israels, besonders der Priester, war das Hauptthema der vorhergehenden Rede, vgl. 2, 10. 11. 14; Verletzung dieses Bundes von Seiten Gottes war der Hauptgegenstand der Klagen des Volkes. Die Erscheinung des Bundesengels soll diese Klagen als nichtig erweisen, und die Realität des Bundes in der Bestrafung seiner Verächter zeigen. Aber die Strafe war nicht, wie Jahn u. A. annehmen, der alleinige Zweck der angekündigten Erscheinung des Bundesengels. Wäre dieses der Fall, so sieht man nicht ein, warum sonst der Bote des Herrn ihm vorhergesandt werden soll. Auch konnte der göttliche Bote nicht mit vollem Rechte der Bundesbote genannt werden, wenn er dem Bunde blofs nach der einen Seite hin Genüge thäte. Blofse Strafe ist unter dem Bundesvolke gar nicht denkbar, da derselben stets der Segen zur Seite geht, ja die Strafe selbst nach einer anderen Betrachtungsweise Segen sein mufs, indem sie durch die Ausscheidung der unverbesserlichen Gottlosen der Aeufserung der Gnade Gottes gegen sein gereinigtes Volk wieder

freie Bahn macht. Diese Bestimmung der Erscheinung des Bundesboten zum Segen tritt auch V. 4 und V. 6 deutlich hervor. Ebenso in den VV. 17. 18. 20, wonach Gottes Gnade und seine Gerechtigkeit bei ihr auf gleiche Weise sichtbar werden sollen. Der Schein der ausschliefslichen Bestimmung zur Strafe ist nur dadurch hervorgerufen worden, dafs sie denen, mit welchen der Prophet zunächst zu thun hatte, zur Strafe gereichen mufste. Der Sinn unserer Stelle ist demnach: „Eure Klage, dafs Gott nicht gerecht sei, da er ungeachtet eurer traurigen Lage den verheifsenen Messias nicht sende, ist unbegründet, da derselbe, nachdem er durch die Sendung des irdischen Boten seine Bundestreue kund gegeben, bald erscheinen und dadurch den scheinbaren Widerspruch, den es in der Nichterscheinung fände, heben werde".

Dafs diese Ankündigung in der Erscheinung Christi, in dem der מַלְאַךְ יְהוָה, der *λόγος* Fleisch wurde, ihre Erfüllung gehabt hat, unterliegt keinem Zweifel. Ebenso ist es gewifs, dafs man die Erfüllung weder allein in dem Stande der Erniedrigung, noch in dem Stande der Erhöhung suchen dürfe, indem beide unzertrennlich zusammen gehören. Die Erscheinung Christi in Niedrigkeit enthält dem Keime nach Alles in sich, was er im Stande der Erhöhung segnend und strafend vollbrachte und vollbringt. Dafs Malachi den Messias dadurch, dafs er ihn מַלְאַךְ הַבְּרִית, הָאָדוֹן und Herrn des Tempels nennt, als ein göttliches Wesen bezeichnet, darf nicht auffallen, da, wie oben bemerkt wurde, demselben an vielen anderen Stellen des A. T. göttliche Namen, Eigenschaften und Thaten beigelegt werden, siehe Jes. 9, 5; Pss. 2. 72. 110 u. a. In den Büchern Moses wird derjenige, welcher mit Abraham und mit dem Volke Israel den Bund geschlossen hat, bald יְהוָה, bald מַלְאַךְ יְהוָה *Bote*, *Engel Jehovas* genannt, siehe 1 Mos. 15, 1—21; 16, 3; 17, 1—21; 18, 17—19; 22, 11. 15—18; 26, 2—5; 28, 12—15; 31, 11—16; 2 Mos. 23, 20—23; 24, 1—8; vgl. 3, 2. 4. 6—7. 14. 19. 24. 25. Dieser

ist auch der Führer durch das steinige Arabien (2 Mos. 23, 20—23; 24, 1—8; 4 Mos. 20, 16), der dem Josua (5, 13—15; 6, 2—5), dem Gideon und Manoach (Richt. 6, 11. 14. 16. 21. 22; 13, 3—21) erschien, vgl. Jes. 48, 12—17; 63, 9; Sach. 2, 12—15; 3, 1—7; 4, 8—9; 11, 4—13. Dafs Christus oder der λόγος schon den Patriarchen und Propheten erschienen sei, ist nicht blofs Lehre der ersten christlichen Kirche, sondern auch die der Apostel (Joh. 1, 11; 16, 32; 19, 27; Apstgsch. 21, 6; 1 Cor. 10, 9; Hebr. 11, 26; 12, 24—25; 1 Petr. 1, 11) und der chaldäischen Paraphrasten, welche den Offenbarer מֵימְרָא דַיהוָה nennen. Wir halten daher den *Bundesboten* und *den Engel des Herrn* mit vielen Vätern und Theologen für ein und dasselbe Wesen. Wir können daher auch Schegg's Meinung nicht billigen, der zufolge angelus testamenti und angelus domini nicht zu identificiren seien, wie dieses noch neulich von Hengstb. und Bade geschehen sei. Die Stelle Sach. 1, 12, wo *Engel des Herrn* für Priester stehe, kann nicht dagegen angeführt werden, vgl. unseren Commentar z. d. St. und unsere Abhandlung im IV. Bande der „Beiträge zur Erklärung des A. T.", S. 357 f. Denn in dem Umstande, dafs Priester und Propheten „Boten Gottes" genannt werden, liegt kein Grund, dafs der Bundesengel nicht derselbe mit dem Engel des Herrn sei. Waren Propheten und Priester von Gott gesandt, so waren sie Boten Gottes. Die nachdrückliche Wiederholung: הִנֵּה בָא *siehe, er kommt,* spricht der Herr der Heerschaaren, erklärt sich aus dem Gegensatz zu dem Zweifel an dem Kommen und offenen Läugnen, wie Kap. 2, 17 ausgesprochen wird. Ueber יְהוָה צְבָאוֹת haben wir ausführlich im Commentar zu 1, 4 gehandelt.

V. 2: וּמִי מְכַלְכֵּל אֶת־יוֹם בּוֹאוֹ וּמִי הָעֹמֵד בְּהֵרָאוֹתוֹ כִּי־הוּא כְּאֵשׁ מְצָרֵף וּכְבֹרִית מְכַבְּסִים: *Doch wer erträgt den Tag seines Kommens, und wer ists, der besteht, wenn er erscheint? Denn er ist wie des Schmelzers Feuer und wie Lauge der Walker (Wäscher).*

Malachi will nämlich sagen : Wenn der göttliche Bundesbote erscheint, so wird er die unverbesserlichen Gottlosen von den wahren Gläubigen scheiden, wie die Schlacken vom Metall und den Schmutz von dem Gewande, und jene wegen ihrer Sünde schwer züchtigen, und also nicht dem ganzen Volke, wie man wünschte, Glück und Heil bringen. Was der Prophet verkündigt, ist im vollen Sinne zu den Zeiten des Messias in Erfüllung gegangen. In dem jüdischen Kriege mit den Römern und bei der Zerstörung Jerusalems ist ein grofser Theil der ungläubigen und gottlosen Juden umgekommen, während sich die Gläubigen aus Jerusalem entfernt hatten, und der übrige Theil ist in alle Welt zerstreut worden. Dafs hier von der Zeit nach der *ersten* Ankunft Christi die Rede ist, nehmen auch Hieron. und Cyrillus von Alexand. an. Die Frage : „*wer erträgt den Tag seines Kommens?*“ drückt hier den Gedanken aus : Niemand unter den Gottlosen, denn auf diese beziehen sich die Worte, wird zur Zeit der Strafe verschont bleiben, vgl. Jes. 15, 19; 53, 1; 4 Mos. 23, 10; Job 9, 12. Wenn der Prophet hier auch hauptsächlich von den Strafen redet, die die ungläubigen und gottlosen Juden nach der Ankunft Christi treffen werden, so lag doch darin zugleich eine Beziehung auf die Zeitgenossen des Propheten, indem er denselben dadurch den grellen Widerspruch zwischen ihrer sittlichen Beschaffenheit und ihrer Sehnsucht nach dem Kommen des Herrn aufdeckt und sie als strafbar bezeichnet. Parallel ist Am. 5, 18, nur dafs dort von solchen die Rede ist, welche *offenbar* gottlos, den Tag des Herrn im Spotte herbeiwünschen : „wehe denen, die sich sehnen nach dem Tage Jehovas. Wozu soll denn auch der Tag Jehovas? Er ist Finsternifs und nicht Licht“. Die Uebereinstimmung der Worte : „doch wer erträgt den Tag seines Kommens?“ mit Joel 2, 11 : „grofs ist der Tag Jehovas und sehr furchtbar, und wer wird ihn ertragen?“ (וּמִי יְכִילֶנּוּ), darf nicht als zufällig angesehen werden, da eine ähnliche wörtliche Be-

ziehung auf Joel sich auch in V. 23 findet. Der Prophet stützt sich hier, ganz ähnlich seinem Verfahren V. 1, auf die Auctorität eines gefeierten Vorgängers, der schon vor Jahrhunderten den Tag des Herrn als für das Bundesvolk selbst verderblich bezeichnet hatte, während jene Heuchler nur die Heiden als Object der strafenden Gerechtigkeit Gottes betrachteten.

יוֹם *Tag* steht hier, wie häufig, z. B. 1 Mos. 3, 5; 4, 3; Jes. 43, 13; 49, u. a. für *Zeit*, welche für die Gottlosen, die der Prophet hier hauptsächlich im Auge hat, eine Zeit der Strafe und Züchtigung (Mal. 4, 5 [3, 23]; Jes. 2, 12; 10, 3; 13, 9; 61, 2; Ezech. 30, 3; Joel 2, 1. 2. 11; Zeph. 1, 14—16; Am. 5, 18; Zeph. 1, 18; 2, 3), dagegen für die Frommen eine Zeit der Errettung ist (V. 3). — עָמַד *stehen*, bedeutet an unserer Stelle und Ps. 33, 11; 102, 27; Esth. 3, 4 *bestehen, feststehen*, im Gegensatze zu dem Zusammensinken, Fallen des Schuldigen vor Angst und furchtbarer Erwartung der Dinge, die da kommen werden. Vgl. Eph. 6, 13; Luc. 21, 34. 36 und Apoc. 6, 17, wo auf unsere Stelle angespielt wird. — Das Bild vom Feuer und der Lauge hat eine doppelte Beziehung; sie sind in Bezug auf die Schlacken und den Schmutz ausbrennend und reinigend, in Bezug auf das Metall und das Gewand reinigend. Die erstere Beziehung, als die den Angeredeten angehörige, ist hier die vorherrschende, wie das כִּי *denn* zeigt; dafs der Prophet aber auch diese andere im Auge hat, zeigt der folgende Vers. Vgl. Jes. 1, 25, wo die Läuterung als Verheifsung, nicht als Drohung erscheint: „und läutern werde ich wie die Lauge deine Schlacken, und entfernen all' dein Blei". — Da der Prophet hier wenigstens hauptsächlich eine Bestrafung des gottlosen Theils des jüdischen Volkes, welcher von der Ankunft des Bundesboten Ruhm und Glück erwartete, und nicht eine Züchtigung der Heiden fand, wie er erwartete und wünschte, so mufste derselbe daraus entnehmen, dafs seine Meinung und Hoffnung über die Wirksamkeit des

Bundesboten irrig sei und nur die Frommen von ihm Glück zu erwarten hätten.

V. 3 : וְיָשַׁב מְצָרֵף וּמְטַהֵר כֶּסֶף וְטִהַר אֶת־בְּנֵי־לֵוִי וְזִקַּק אֹתָם כַּזָּהָב וְכַכֶּסֶף וְהָיוּ לַיהוָה מַגִּישֵׁי מִנְחָה בְּצֶדֶק : *Und er sitzt schmelzend und reinigend Silber, und reinigt die Söhne Levis und läutert sie wie das Gold und das Silber, dafs sie Jehova werden Darbringer von Opfer (Speisopfer) in Gerechtigkeit.*

Diese Worte haben den Sinn : der Messias wird nach seiner Ankunft Israel und namentlich die Leviten und Priester durch Strafe und Lehre läutern, ihre Irrthümer und sittlichen Fehler und Gebrechen wegschaffen, so dafs die Bufsfertigen und Frommen nach seiner Läuterung als Gerechte und Würdige Gott reine nnd ihm wohlgefällige Opfer darbringen, dagegen wird er die Unverbesserlichen dem Verderben preisgeben. Hiermit stehen in Beziehung die Worte des Johannes Matth. 3, 11. 12 : „Dieser (Jesus) wird euch (Pharisäer und Sadducäer V. 7) mit dem heil. Geiste und mit *Feuer* taufen . . . und wie Spreu (die Gottlosen) im unauslöschlichen Feuer verbrennen (d. i. schwer strafen)“. Da, wie wir oben zu 1, 11 erwiesen haben, der Prophet von dem reinen Speisopfer des neuen Bundes geweissagt hat, so kann, da hier von den Zeiten nach Christi Ankunft die Rede ist, nur das heil. Mefsopfer gemeint sein. Das Bild des vorigen Verses erscheint hier etwas verändert; dort nämlich der Herr als Feuer, hier als der Läuterer selbst. Das Bundesvolk hat das vor den Heiden voraus, dafs es bei aller Reinigung von Schlacken doch immer einen Grundbestand edlen Metalls behält, und also Object der Läuterung sein kann. Dafs Stellen wie Ezech. 22, 18 : „ganz Israel ist zu Schlacken geworden“; relativ (rhetorisch) zu fassen sind, wie dort, wo das Bild von Schlacken am Ausführlichsten vorkommt, zeigt schon der Zusammenhang, und dann, dafs der Herr eben wegen des Bundes es läutern *mufs*. Dasselbe, was von dem Bundes-

volke als Ganzem — eine Menge äufserer Mitglieder sind bloſse Schlacken —, gilt auch von dem einzelnen Gläubigen, vgl. Sach. 13, 9; Jes. 1, 22. 25; 48, 10; Jer. 6, 28. — Daſs speciell die *Söhne* (Kinder) *Levis* (Priester und Leviten) als Object der Läuterung erwähnt werden, erklärt sich daraus, daſs auf diese das Hauptaugenmerk des Propheten in seiner ganzen Weissagung gerichtet ist. Sie, welche nach Kap. 2, 8 Viele straucheln gemacht hatten in der Lehre, hatte er als die Haupturheber des herrschenden Verderbens dargestellt; sie waren gewiſs auch die Anführer der Murrenden gewesen, auf deren in Kap. 2, 17 angeführte Rede der Prophet hier antwortet, vgl. 1, 13.

Durch בִּצְדָקָה *in Gerechtigkeit* wird auf die rechtschaffene, reine, fromme und Gott wohlgefällige Gesinnung, auf Gerechtigkeit und Liebe der zukünftigen Darbringer des Speisopfers hingewiesen. Daſs hier nicht bloſs von geistigen Opfern, den Gebeten, die Rede ist, erhellt schon aus Jer. 6, 20 und daraus, daſs dem alttestamentlichen Opfer, welches Jehova dargebracht wurde, ein anderes entsprechen muſs. Daſs auch die neutestamentlichen Schriftsteller im A. B. eine Verkündigung des heil. Meſsopfers gefunden haben, beweist Ps. 110, 4, wo der Priester nach der Ordnung Melchisedeks genannt wird und auf diese Stelle Hebr. 2, 17; 3, 1 ff.; 5, 10. 11; 6, 20; 7, 1 ff. hingewiesen wird. Ist Christus nicht bloſs König und Prophet, sondern auch Priester, so muſs er auch ein Opfer dargebracht und gestiftet haben. Der Umstand, daſs hier die Söhne Levis als Darbringer Gott wohlgefälliger Speisopfer bezeichnet werden, kann nicht gegen die Beziehung auf das unblutige Meſsopfer angeführt werden, da nach der Ankunft des Bundesboten, Christi, viele aus Levi an ihn glaubten und das heil. Meſsopfer darbrachten, und die Darbringer des Opfers des neuen Bundes ganz passend als (geistige) Söhne Levis bezeichnet werden konnten, wie der Messias als David und die bekehrten Heiden als Söhne Abrahams. Da hier von der Zeit nach der Ankunft des Messias die

Rede ist, so kann, da der Ceremonialcultus und die Thieropfer nach seiner Erscheinung aufhören sollen, hier also von dem mosaischen Opfercultus nicht die Rede sein.

V. 4 : וְעָרְבָה לַיהוָה מִנְחַת יְהוּדָה וִירוּשָׁלָ͏ִם כִּימֵי עוֹלָם וּכְשָׁנִים קַדְמֹנִיּוֹת : *Dafs Jehova das Opfer Judas und Jerusalems gefalle wie in der Urzeit Tagen und wie in den älteren Jahren.*

In diesem mit dem vorhergehenden eng zusammenhängenden Verse will der Prophet sagen : Nach jener Läuterung und Reinigung des Volkes, namentlich der Leviten und Priester, werden die in Juda und Jerusalem und die auf der ganzen Erde (Mal. 1, 11) dargebrachten Opfer Gott wohlgefällig und angenehm sein, wie in den alten Zeiten, als Levi noch in Treue und wahrer Gottesfurcht die Opfer darbrachte. Der Umstand, dafs der Prophet nur von Opfern Judas und Jerusalems spricht, fordert nicht, diese Worte so zu verstehen, dafs hier nur von Opfern die Rede sei, welche in Palästina dargebracht werden sollen. Dafs dieses Opfern nicht auf Palästina beschränkt werden soll, beweist zur Genüge 1, 11, wonach auf der ganzen Erde reine Opfer dargebracht werden sollen. Der Prophet thut hier Judas und Jerusalems Erwähnung, weil dieses das Jehova geheiligte Land und Sitz des alttestamentlichen Cultus war. Die Theokratie, die während des alten Bundes auf Palästina beschränkt war, soll in der messianischen Zeit sich über die ganze Erde erstrecken und dieselbe ein Juda werden. Der Prophet konnte von einem Opfer Judas und Jerusalems um so mehr sprechen, weil das heil. Mefsopfer hier zuerst von den bekehrten Juden gefeiert wurde. So wird auch die Bekehrung der Heiden Jes. 2, 2—4 und Mich. 4, 1—3 als ein Hinwallen nach Jerusalem bezeichnet. Dafs hier nicht von den Zeiten der Makkabäer die Rede sein kann, geht daraus hervor, dafs nach V. 5 die gottlosen Juden gestraft werden sollen, was erst zu den Zeiten nach Christus durch

die Römer und die Zerstreuung in alle Welt geschah, und dafs die frommen Gläubigen zu den Zeiten der Makkabäer viel zu leiden hatten. — Wir haben in diesem Verse das Gegentheil von Kap. 1, 10. 13; 2, 13; vgl. Jes. 1, 11; Hos. 9, 4. Die bewirkende Ursache der grofsen Veränderung, also auch das Tertium comparat. zwischen diesen Opfern und den früheren, ist nach V. 3 die צְדָקָה. Dies zeigt auch Kap. 2, 6, wo von dem Priesterstande in der früheren besseren Zeit gesagt wird: „Lehre der Wahrheit war in seinem Munde, und Unrecht ward nicht gefunden auf seinen Lippen, in Frieden und in Rechtschaffenheit wandelte er mit mir, und bekehrte Viele von der Missethat".

Im folgenden Verse wendet sich der Prophet wieder zu seinen Zeitgenossen und bestraft die herrschenden Vergehen.

Mal. 3, 22—24 (4, 4—6).

Die dritte messianische Stelle findet sich Kap. 3, 23—24 im sechsten und letzten Abschnitte der Weissagung des Malachi, wo er zuerst die Aeufserungen der murrenden Juden, dafs die treue Beobachtung der im Gesetze vorgeschriebenen Gebote und das Trauern und Fasten nutzlos, und es besser sei, die Uebermüthigen und Ungerechten zu preisen und ihrem Beispiele zu folgen, da sie, obwohl sie gefrevelt und Gott dadurch versucht hätten, doch glücklich und sicher seien, als schwere harte Worte bestraft und dann von dem Thun der Frommen und dem Verhalten Gottes gegen dieselben spricht. Die geheimen Gedanken und die stillen Gespräche der wahren Gottesverehrer, die Jehova alle wisse, würden, wie der Prophet fortfährt, zu ihrer Ehre und ihrem Lohne in ein unvergängliches Gedenkbuch geschrieben, und die Frommen am grofsen Gerichtstage (zur Zeit der Züchtigung und Strafe)

auch äufserlich und sichtbar von ihm als sein Eigenthum, seine Familie und Kinder gehalten werden, und die gottlosen Thoren dann den grofsen Unterschied zwischen den Gerechten und Ungerechten sehen, den sie jetzt übersähen. In jener Zeit der strengen Strafe, die sicher komme, würden die Uebermüthigen und Ungerechten vernichtet werden, dagegen den wahrhaft Frommen würde die jetzt verdunkelte Sonne der *Gerechtigkeit* (3) in vollem Glanze aufgehen und ihnen Heilung aller Wunden bringen, so dafs sie, schnell erstarkt und muthig geworden, jene besiege. Um aber dieser Rettung und dieses Glückes theilhaftig zu werden, sei nöthig, am Gesetze Gottes treu festzuhalten. Bevor aber der grofse und furchtbare Tag der Züchtigung der Gottlosen komme, werde Gott einen Gesandten, einen zweiten Elias, senden, der den inneren Frieden wiederherstelle und eine neuere bessere Gemeinde bilde, damit die Ankunft des Richters eine Ankunft zum allgemeinen Heile und nicht zur allgemeinen Vernichtung und Strafe werde. Die Weissagung Malachi's schliefst sonach mit einer *Ermahnung*, *Verheifsung* und *Drohung*.

Nachdem Malachi in den Worten : זִכְרוּ תּוֹרַת מֹשֶׁה עַבְדִּי אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֹתוֹ בְחֹרֵב עַל־כָּל־יִשְׂרָאֵל חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים : *Denket an die Lehre Moses, meines Dieners, dem ich am Horeb über ganz Israel Gesetze und Gerechtsame auftrug*, die Juden ermahnt hat, dafs sie, wenn sie am grofsen Gerichtstage zur Zeit der Prüfung und Scheidung verschont bleiben und sich der Heilung und des wahren Heiles, namentlich

---

(3) Unter welcher, wie Justinus, der Martyrer, und viele spätere Väter und Ausleger, wie Joh. Heinr. Majus, de Christo sole iustitiae, Giefsen 1710 nachgewiesen haben, Christus, der 3, 1 מַלְאַךְ יְהוָה genannt wird, zu verstehen ist. Es wird nun zwar hier die Gerechtigkeit als die Sonne bezeichnet, welche jener aufgehen lassen soll; allein er kann auch selbst als die Sonne der Gerechtigkeit betrachtet werden, wie er Mich. 5, 4 *Friede*, d. i. der *Friedebringer* genannt wird. Aehnlich wird Ps. 84, 12; Jes. 66, 19 Jehova als Sonne und Licht bezeichnet; vgl. Joh. 1, 5. 9; 8, 12.

dessen, welches der Messias den wahren gläubigen Gottesverehrern bringen wird, erfreuen wollten, die Bedingung, d. i. die Lehre, welche ihnen Jehova durch Moses zur Erhaltung und Belebung ihres Glaubens und zu ihrer Besserung und Heiligung und zur Heiligung seines Namens gegeben habe, erfüllen sollten, fährt er V. 23 (4, 5) fort: הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ לָכֶם אֵת אֵלִיָּה הַנָּבִיא לִפְנֵי בוֹא יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא: *Siehe, ich sende euch Elia, den Propheten, bevor der grofse und furchtbare Tag Jehovas kommt.*

Nach diesen Worten will Jehova selbst denjenigen, welche aufrichtig streben und das göttliche Gesetz treu erfüllen, durch die Sendung Elias zu Hülfe kommen (vgl. V. 1), der den inneren Frieden wiederherstellet, damit die Ankunft des Stifters eine Ankunft zum allgemeinen Heile, nicht zur allgemeinen Verurtheilung und Strafe werde, V. 24. Ehe sich Gott segnend und strafend als der Bundesgott erweist, will er sich durch die Sendung des Elias als derjenige erweisen, der seinem Volke das Mittel darbietet, ein Volk des Segens zu werden. Gott will seine Gnade durch die Sendung eines Dieners seinem Volke zuwenden und es durch denselben reformiren lassen. Wie der Prophet Elias, der in einem ganz verdorbenen Zeitalter lebte, mit göttlicher Kraft wirkte und das Volk von Abgötterei und den Lastern zurückzuführen suchte, so wird ein Elia oder nach Vielen *jener* Elia wieder erscheinen, um den inneren Frieden wiederherzustellen, damit nicht im Strafgerichte das Volk, wie ehemals nach Verwerfung der Belehrungen, Ermahnungen und Drohungen das Volk Israel durch die Syrer und Assyrer, und die Wegführung ins Exil, ganz aufgerieben und vernichtet werde. Auf die Verwerfung des Propheten Elia folgte ehemals der Bann, womit das Land geschlagen wurde, weil es nicht seiner Bestimmung nach ein *heiliges* Land 2 Mos. 15, 13; Sach. 2, 12; Weish. 12, 3 gewesen war.

Wenn nun auch im Allgemeinen der Sinn dieses und des folgenden Verses deutlich ist und auch der Zweck der

Erscheinung des Elias deutlich angegeben wird, so sind doch die Ausleger seit den ältesten Zeiten darüber uneinig gewesen, ob Malachi hier 1) von einem *persönlichen* Wiedererscheinen des Propheten Elia, der im Reiche Israel in einer verdorbenen Zeit lebte und wirkte, oder 2) von einer anderen Person, die im Geiste des Elia wirken soll, oder 3) nur von einer zukünftigen prophetischen oder idealen Wirksamkeit eines Boten oder der Boten, oder 4) wie Hieron. meint, von der *Prophetie* oder dem *Chor der Propheten*, oder 5) von Johannes und Elias zugleich rede. Viele Ausleger nehmen nach dem Vorgange mehrerer Väter an, dafs der Prophet Elias der Vorzeit wieder erscheinen, und wie ehemals im Reiche Israel für Israels Heil und Rettung thätig sein werde. Dafs Malachi ein *persönliches* Wiedererscheinen des Elias vor der Ankunft des Messias zur Gründung eines Weltreiches verkünde, ist auch seit den ältesten Zeiten die herrschende Meinung der Juden gewesen. Da der Alex. die Worte : אֵת אֵלִיָּה הַנָּבִיא statt durch *Ἠλίαν τὸν προφητην* durch *Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην* wiedergiebt, so scheint auch dieser hier die Verheifsung einer persönlichen Wiedererscheinung des Elias gefunden zu haben. Denn wenn dieses nicht der Fall wäre, so würde er הַנָּבִיא, wodurch nicht auf die Persönlichkeit, sondern auf das Amt und auf das *πνεῦμα* und die *δύναμις* des Elias (Luc. 1, 17) hingewiesen wird, schwerlich durch *τὸν Θεσβίτην* wiedergegeben haben. Auch soll der Verfasser des Buches Jesus Sirach diese Ansicht gehabt haben, indem er in seinem Preisgesange, worin er der Thaten Elias Erwähnung thut, Kap. 48, 10 sagt: *ὁ καταγραφεὶς ἐν ἐλεγμοῖς, εἰς καιροὺς, κοπάσαι ὀργὴν πρὸ θυμοῦ, καὶ ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν, καὶ καταστῆσαι φυλὰς Ἰακώβ.* Wenn es auch keinem Zweifel unterliegt, dafs der Verfasser sich in dieser von Bretschneider als unächt behaupteten Stelle auf Mal. 3, 23 (4, 5) bezieht, so ist doch nicht ganz sicher, dafs er eine persönliche Wiedererscheinung des Propheten der Vorzeit gemeint habe. Denn wie Ezechiel 34, 23. 24

den Messias David nennen und von ihm sagen konnte : „Ich will über sie (Israel) einen einzigen Hirten setzen, der sie weiden soll, *meinen Diener David* (אֶת עַבְדִּי דָוִד); er soll sie weiden, und er soll ihr Hirt sein. Ich Jehova will ihr Gott, und mein Diener David soll unter ihnen Fürst sein“, so konnte auch der Siracide einen im Geiste des Elias Auftretenden und Wirkenden mit seinem Namen benennen. Auch Ezech. 37, 24 und Jer. 30, 9 wird Davids grofser Nachkomme, der Messias, David genannt. Denn in jener Stelle schreibt der Prophet : „Mein Diener David wird über sie (die aus ihrem Elende befreiten Israeliten, die den Götzendienst und die mit ihm verbundenen Laster verabscheuen) König sein (עַבְדִּי דָוִד מֶלֶךְ עֲלֵיהֶם); sie werden alle einen einzigen Hirten (רֹעֶה אֶחָד) haben, nach meinen (Jehovas) Gesetzen leben, und meine Verordnungen beachten und halten“. Und Jeremias sagt : „Sie (die Israeliten nach dem Exile) werden Jehova, ihrem Gott, dienen, und David, ihrem Könige (דָּוִד מַלְכָּם), den ich ihnen geben werde“. Jonathan übersetzt : וְיִשְׁתַּמְּעוּן לְמִשִׁיחָא בַּר דָּוִד מַלְכְּהוֹן *sie werden gehorchen dem Messias, dem Sohne Davids, ihrem Könige*, vgl. Jer. 23, 5. Auf ähnliche Weise wird 2 Kön. 9, 31 Jehu, der Joram, König von Israel, und Achasja, König von Juda, getödtet hatte, ein zweiter Simri (der Mörder Ela's, Königs von Israel), und Jes. 1, 19 werden die gottlosen Fürsten und das gottlose Volk Judas „Fürsten Sodoms und Gomorrhas Volk“ genannt. Man kann daher aus Sir. 48, 10 und dem Alex. nicht den sicheren Schlufs machen, dafs sie an eine persönliche Wiedererscheinung des Elias geglaubt haben. Dafs aber die Juden zur Zeit Jesu dieselbe für wahr gehalten und in Elias einen Vorläufer des Messias angenommen haben, — das unterliegt keinem Zweifel. Denn Matth. 17, 10. 11 heifst es : „Hierauf (nach der Erscheinung des Elias bei der Verklärung Christi) fragten ihn (Jesu) seine Jünger und sprachen : warum behaupten doch die Schriftgelehrten, dafs Elias *zuerst* (vor dem Messias)

kommen müsse? Da antwortete er (Jesus) und sprach zu ihnen : zwar wird Elias (*zuvor* setzt der griechische Text hinzu) kommen, und alles in besseren Stand bringen" (*Ἠλιας μὲν ἔρχεται πρῶτον, καὶ ἀποκαστήσει πάντα*). So konnten die Jünger nur sprechen, weil die Erwartung der Ankunft des Elias unter dem Volke allgemein verbreitet war, vgl. Matth. 11, 9—14; 16, 14; Marc. 6, 15; 8, 28; 9, 11—13; Luc. 9, 9; 19, 54; Joh. 1, 21 (25). Diese Ansicht von einem persönlichen Wiedererscheinen des Elias vor dem Messias finden wir daher auch bei dem Juden Trypho, womit Justin, der Martyrer, disputirte. Trypho suchte nämlich daraus, dafs Elias noch nicht gekommen sei, zu beweisen, dafs Jesus nicht der Messias, Christus, sein könne. Justin löste diese Schwierigkeit durch die Annahme, dafs Malachi von dem Wiedererscheinen des Elias vor der zweiten Ankunft Christi in Herrlichkeit zum Gericht rede, und in dem neuen Testamente Johannes der Täufer Elias genannt werde, weil in jenem dessen Geist gewesen sei.

Bei den christlichen Auslegern finden sich *zwei* Ansichten. Die verbreitetste und bei vielen Vätern herrschende ist, dafs Malachi von einer persönlichen Wiedererscheinung des Elias vor dem Gerichte über die Welt weissage und die Weissagung in Johannes dem Täufer und dem Gerichte über Israel nur *uneigentlich* und unvollkommen erfüllt worden sei. Nach einer zweiten Ansicht, welche sich schon bei Ephräm, dem Syrer, findet, ist unter Elias *Johannes* der Täufer zu verstehen und in demselben die Weissagung Malachi's erfüllt worden. Diejenigen, welche der ersteren Ansicht zugethan sind, unterscheiden eine doppelte *παρουσία* des Elias, nämlich in Johannes dem Täufer, insoweit er den Geist des Elias gehabt habe, und die persönliche vor dem allgemeinen Weltgerichte, welches durch den *grofsen* und *furchtbaren* Tag bezeichnet werden soll. Dafs Malachi von dem Wiedererscheinen vor der zweiten Ankunft weissage, nehmen

auch Tertullian, Theodoret, Chrysostomus, Augustinus und zahlreiche spätere Ausleger an. Dagegen stimmen viele neuere Ausleger, wie Burgensis, Arias, Clarius, Braun, Bergier, Jahn, Scholz, Ackermann u. A., dem heil. Ephräm bei.

Die Hauptgründe, warum man unsere Stelle von dem persönlichen Wiedererscheinen des Elias erklärte, sind 1) der Text selbst, welcher von einer Sendung des Elias des Propheten spricht, 2) bei vielen christlichen Auslegern die alexandrinische Uebersetzung, welche *der Thesbite* statt *der Prophet* hat, 3) die Meinung, dafs der grofse und furchtbare Tag die Zeit des allgemeinen Weltgerichtes bezeichne, und 4) die Verbindung, in die man das Wiedererscheinen des Elias mit seiner Himmelfahrt setzte. Hätten wir blofs die Stelle bei Malachi und keine anderen der heil. Schrift, welche über Elias handeln, und legen wir kein besonderes Gewicht auf den Zusammenhang, so mufs man zugestehen, dafs die Beziehung auf den zukünftigen Elias eben so viel fur sich hat, als die auf Johannes den Täufer. Nun giebt es aber auch mehrere Gründe, welche dafür sprechen, dafs unter Elias, dem Propheten, Johannes der Täufer wenigstens mit ziemlicher Sicherheit verstanden werden könne. Diese Gründe liegen einerseits in ähnlichen Stellen des A. T., in mehreren Stellen des N. T., in dem Zusammenhange und der Beziehung unserer Stelle auf das Vorhergehende und Folgende und ferner darin, dafs die oben angegebenen Gründe, welche zu der Erklärung von einem persönlichen Erscheinen vor dem allgemeinen Weltgerichte geführt haben, nicht beweisend sind. Denn was erstens die zukünftige Erscheinung des Propheten Elias betrifft, so giebt es mehrere Stellen, wo Personen mit Namen früherer Personen, die durch ihre Lebensweise, ihr Amt und ihre Bestimmung den früheren ähnlich sind, benannt werden. So wird, wie wir bereits bemerkt haben, der Messias mit dem Namen David genannt. Dafs an demselben, wie einige Juden ge-

glaubt haben, von keinem persönlichen Wiedererscheinen Davids die Rede ist, bedarf keines Beweises. Wird der Messias als König und Nachkomme Davids David genannt, so konnte Malachi auch Johannes den Täufer, der im *Geiste* und in der *Kraft* des Elias (*ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου*) auftrat, und wie dieser das Volk zu bessern suchte, und ihm an Eifer und Lebensweise glich, mit demselben Grunde Elias nennen. Es konnte dieses um so mehr geschehen, da Elias nach 2 Kön. 1, 8 einen Pelz mit langen Haaren und einen ledernen Gürtel um seine Lenden trug, wie Johannes nach Matth. 3, 4 und Marc. 1, 6 ein Kleid von Kameelhaaren und einen ledernen Gürtel. Sie waren sich daher auch äufserlich ähnlich. Auch entsprechen sich die äufseren Schicksale. Sie waren nicht blofs beide Bufsprediger, sondern mufsten auch beide Verfolgungen leiden. Achab und Jesabel, die den Elias zu tödten suchten, sind entsprechende Vorbilder von Herodes und der Herodias. Wie der erste, so ist auch der zweite Grund ohne Beweiskraft. Denn der Umstand, dafs der grofse und furchtbare Tag von dem Weltgerichte erklärt werden kann, beweist noch keineswegs, dafs er von demselben erklärt werden *müsse*. Es mufs vielmehr eingeräumt werden, dafs das Strafgericht, welches über Jerusalem und das jüdische Volk zur Zeit des jüdischen Krieges mit den Römern, die die Hauptstadt und den Tempel zerstörten, einen grofsen Theil des Volkes aufrieben und einen anderen Theil nöthigten, Palästina zu verlassen, ergangen ist, ein grofses und furchtbares genannt werden kann. Es wird dieses noch einleuchtender, wenn man unsere Stelle mit anderen vergleicht, worin dem Volke Israel und der Stadt Jerusalem und dem Lande schwere Strafgerichte angekündigt werden. Man vergleiche Jer. 4, 4 ff. 9. 20. 23—28. 31; 7, 14. 15; 20, 23—34; Kap. 50 und 51, worin die Zerstörung Babylons und der chaldäischen Monarchie geweissagt wird; Joel 1, 15; 2, 1. 11; 3, 4; 4, 14; Jes. 2, 12; 13, 6. 9. 10; Am. 5, 18. 20; Obad. 15; Seph. 1, 7. 14; Offenb.

13, 6; 16, 14; 1 Thess. 5, 2; 2 Petr. 3, 10. Auch im Coran, 2, 45; 39, 71; 83, 5 wird der Tag der Auferstehung يوم عظيم, يوم *grofser Tag* genannt wird. Wird nach den angeführten Stellen *Tag Jehovas* oder der *grofse* und *furchtbare Tag* von jedem schweren Strafgerichte gebraucht, so kann auch aus den Worten : *der grofse und furchtbare Tag* kein Beweis entnommen werden, dafs dieselben das letzte allgemeine Weltgericht wenigstens ausschliefslich bezeichnen. Endlich kann auch aus dem Umstande, dafs Elias nach 2 Kön. 2, 11 auf einem feurigen Wagen gen Himmel geführt wurde, kein Beweis der persönlichen Wiederkunft vor dem Weltgerichte entnommen werden. Auf die Fragen : „Wurde Elias durch die Blitze einer Wetterwolke, die ihn den Blicken seines Schülers Elisäus entzog, getödtet? Hat ein Sturmwind seinen Leichnam nach dieser sanften Todesart in eine unbekannte Gegend geführt, um einer göttlichen Verehrung desselben vorzubeugen, wie es dem Leichname Moses ergangen sein soll?“ 5 Mos. 34, 6 : „Wurde Elias lebendig in ein anderes Land getragen, um seine alten Tage ruhig zu beschliefsen? Starb er nachher, wie andere Menschen starben? Lebt er noch auf Erden? Wo lebt er? Wird er dereinst vor dem Weltgerichte wider den Antichrist auftreten, und mit Henoch den Martyrertod sterben?“ läfst sich keine bebestimmte und sichere Antwort geben, da weder die heil. Schrift, noch die Kirche hierüber entschieden hat. Augustin (de peccato origin. lib. II, c. 23), Chrysostomus (homil. 21 in Genes.) und Theodoret (quaest. 45 in Gen.) mifsbilligen mit Recht die Vermessenheit jener Bibelerklärer, die in Stellen, in denen sich die Schrift nicht deutlich ausgedrückt hat, durch Machtsprüche entscheiden, und ihre Privatmeinung an die Stelle des Wortes Gottes setzen wollen.

Sind nun dem Gesagten zufolge die für die Ansicht angeführten Gründe, dafs Malachi 3, 23. 24 ein

persönliches Wiedererscheinen des Elias vor dem Weltgerichte weissage und der grofse und furchtbare Tag das Weltgericht bezeichne, ohne Beweiskraft, so bleibt noch immer die Frage zu beantworten, ob dann durch Elias, den Propheten, der kommen soll, Johannes der Täufer und Vorläufer des Herrn, und durch den grofsen und furchtbaren Tag das Gericht über Jerusalem, d. i. die Zerstörung desselben und des Tempels durch die Römer und über das gottlose jüdische Volk, bezeichnet werden, oder ob andere Gründe dafür sprechen, dafs Malachi von einem persönlichen Wiedererscheinen rede?

Was nun *zuerst* die Zerstörung Jerusalems und des Nationalheiligthums, des Tempels, und den Untergang eines grofsen Theils des jüdischen Volkes in dem Kriege der Römer gegen dasselbe und die Zerstreuung eines grofsen Theils in alle Welt betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs Malachi dieses Strafgericht einen grofsen und furchtbaren Tag nennen konnte, da dieselben Ausdrücke von anderen göttlichen Strafgerichten gebraucht werden. Dafs Malachi nicht ausschliefslich von dem allgemeinen Weltgerichte weissage, wird daraus höchst wahrscheinlich, dafs es kaum anzunehmen ist, derselbe habe das grofse und furchtbare Strafgericht, welches die Römer über Jerusalem und das jüdische Land und Volk verhängt haben, übergangen. Wenigstens sprechen die Vermuthung und analoge Stellen dafür, dafs das vor Malachi angekündigte Strafgericht auch auf das durch die Römer über Jerusalem verhängte bezogen werden müsse. Für diese Beziehung oder doch wenigstens Mitbeziehung spricht auch die ganze Rede des Propheten, welche droht und ermahnt, und insbesondere der Zusammenhang. Denn nach demselben sollen die Uebermüthigen, Ungerechten und Gottlosen des jüdischen Volkes gestraft, V. 19 dagegen den Gottesfürchtigen und Gerechten Heil zu Theil werden. Dieses ist aber nach der Ankunft Christi sowohl in Betreff der frommen Gläubigen des jüdischen Volkes, als auch in Betreff

der Ungläubigen und Gottlosen desselben in Erfüllung gegangen.

Was *zweitens* Elias, den Propheten, betrifft, den Jehova senden will, so kann es kaum zweifelhaft sein, dafs dieser derselbe sei, welcher 3, 1 der *Bote*, den Jehova vor sich hersenden will, um den Weg vor ihm zu bahnen, genannt wird. Da dieser aber, wie wir oben gezeigt haben, Johannes der Täufer und Vorläufer des Herrn ist, so liegt hier ein wichtiger Grund für die Annahme vor, dafs durch Elias den Propheten Johannes der Täufer bezeichnet werde. Für diese Bezeichnung spricht das, was der Prophet als das Amt und die Bestimmung des Boten und des Elias angiebt. Es ist die Bereitung des Weges vor dem Herrn und die Zurückführung des Herzens der Väter zu den Kindern und der Kinder zu den Vätern. Johannes der Täufer konnte daher als von Gott erweckter Reformator, Bufsprediger und Bote ganz passend mit dem Namen desjenigen genannt werden, der an *πνεῦμα* und *δύναμις* die übrigen Boten überstrahlte (Matth. 11, 9. 11) und der in einem vorzugsweise verdorbenen Zeitalter lebte, auf dessen Verwerfung ein besonders furchtbarer Tag des Herrn, zuerst das Gericht durch die Syrer, dann die Wegführung ins Exil, der Bann, womit sein Land geschlagen worden, weil es nicht seiner Bestimmung nach ein *heiliges* Land gewesen war, folgte. Der Name Elias rief den Zeitgenossen Johannes des Täufers die Zeiten des Elias wieder ins Bewufstsein und ermahnte dieselben, durch aufrichtige Besserung dem Strafgerichte, welches die Zeitgenossen des Elias getroffen hatte, zu entgehen. Durch den Namen Elias wurden die Zeitgenossen des Johannes dem verderbten Geschlechte zur Zeit des Elias gleichgestellt. Da Elias das Haupt des Prophetenstandes war und auch dessen Thaten eine grofse Aehnlichkeit mit denen des Johannes haben, so leuchtet ein, dafs der Name Elias eine passende Bezeichnung des Johannes war, welcher Matth. 11, 9. 11 von Jesus der gröfste unter denen des alten Bundes genannt

wird. Wenn es demnach nicht zweifelhaft ist, dafs Johannes der Täufer mit dem Namen Elias, wie der Messias an den oben angeführten Stellen David, genannt werden konnte, so liegt doch, wie uns scheint, der deutlichste Beweis dafür, dafs Malachi an unserer Stelle von Johannes dem Täufer rede, in mehreren Stellen des N. T. Matth. 11, 9—15 sagt Jesus zu dem Volke : „Ja, ich sage euch : Einen, welcher mehr ist, als ein Prophet, zoget ihr aus, zu sehen; denn dieser (Johannes) ist es, von dem geschrieben steht : *Siehe! ich sende meinen Boten vor deinem Angesichte her, der dir den Weg bereiten soll* (Mal. 3, 1; 4, 5 [3, 23]). Wahrlich! ich sage euch : Es ist kein Gröfserer unter den von Weibern Geborenen aufgetreten, als Johannes der Täufer; und doch ist der Kleinere (44) im Himmelreiche gröfser, als er. Nämlich seit der Zeit des Täufers Johannes bis jetzt leidet das himmlische Reich Gewalt und die Gewalt brauchen, reifsen es an sich; denn alle Propheten und das Gesetz bis auf Johannes hin, haben es angekündigt. Und wenn ihr es recht fassen wollet, so ist er der Elias, der kommen soll". Mal. 4, 5 (3, 23) : „Wer Ohren hat zu hören, der höre!" Der Evangelist Marcus sagt 9, 10—12, dafs Jesus auf die Frage der drei bezeichneten Jünger : warum die Schriftgelehrten sagen : Elias müsse noch vorher (vor dem Messias) kommen? geantwortet habe : „Freilich geht Elias voran, um Alles wieder in besseren Stand zu bringen (*Ἠλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον, ἀποκαθίστᾳ πάντα*); sowie es auch von dem Sohne des Menschen geschrieben steht, dafs er Vieles leiden und verachtet werden müsse. Doch ich sage euch, Elias ist auch gekommen (*ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθε*); aber sie thaten ihm, was sie wollten, wie es von ihm geschrieben ist". Matth. 17, 11—13 antwortet Jesus nach der Verklärung seinen Jüngern Petrus, Jacobus und dessen Bruder Johannes (V. 1), als sie ihn gefragt hatten, warum die Schriftgelehrten behaupten, dafs Elias zuerst kommen müsse? „Zwar wird Elias (*zuvor* setzt der griechische

Text hinzu) kommen, und alles in besseren Stand bringen (*Ἠλίας μὲν ἔρχεται πρῶτον, καὶ ἀποκαταστήσει πάντα*); ich sage euch aber : Elias ist schon aufgetreten (*ἤδη ἦλθε*), sie haben ihn aber nicht anerkannt; sondern sie thaten mit ihm, was sie wollten. Auf ähnliche Weise wird auch der Sohn des Menschen von ihnen leiden müssen. Da merkten die Jünger, dafs er von Johannes dem Täufer mit ihnen geredet habe". Luc. 1, 15—17 sagt der Engel Gabriel, der dem Zacharias im Tempel erschien, zu demselben : „Er (Johannes) wird vor dem Herrn grofs sein (Matth. 11, 11); Wein, und was berauscht, wird er nicht trinken, und schon von Mutterleibe an wird er mit dem heil. Geist erfüllt sein. Viele von Israels Kindern wird er bekehren zu dem Herrn, ihrem Gott. Er wird vor ihm hergehen mit dem Geiste und in der Kraft des Elias (*αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου*, Luc. 1, 17; Matth. 11, 14), um die Herzen der Väter zu kehren zu den Kindern (Mal. 3, 26 [4, 6]), und die Ungläubigen zu der Wahrheit der Gerechten, um dem Herrn vorzubereiten ein vollkommenes Volk". Und daselbst V. 76 und 77 spricht Zacharias, erfüllt vom heil. Geiste (V. 67), zu Johannes, seinem Sohne : „Und du, mein Kind! wirst ein Prophet des Höchsten sein; denn du wirst dem Herrn vorangehen, um ihm den Weg zu bahnen (*καὶ σὺ, παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ· προπορεύσῃ γὰρ πρὸ προσώπου κυρίου, ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ*, vgl. Jes. 40, 3), um sein Volk zur Erkenntnifs des Heils zu führen, in Vergebung seiner Sünden". Ist Johannes Elias, so konnte jener es nur *ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει* sein.

Nach dem einfachen Wortsinne dieser Stellen ist es wohl gewifs, dafs Jesus, der Engel Gabriel, welcher den grofsen und segensreichen Einfluſs des Johannes auf das jüdische Volk sehr stark hervorhebt, und die Apostel unter Elias, dem Propheten, bei Malachi Johannes den Täufer verstanden haben. Dieses erkennen auch mehrere ältere Ausleger, wie Hieron., Montanus, der (comment. in

duodec. proph.) die Worte : *und ich schlage (strafe) das Land mit dem Banne*, von der Verwüstung des jüdischen Landes durch die Römer und von der Vernichtung des jüdischen Staates erklärt, Estius und Calmet, sowie neuere Ausleger, wie Ackermann, Braun zu Mal. 3, 23, Scholz und Schnappinger (die heil. Schrift des N. B.) zu Matth. 11, 9—11; 17, 12 an. Andere Ausleger dagegen sind der Ansicht, dafs die Stelle des Malachi nur auf Johannes zu beziehen sei, insofern er *im Geiste und in der Kraft* des Elias (Luc. 1, 16) erschienen sei und dadurch den grofsen Propheten geglichen habe. Johannes soll nur ein *Vorbild* des grofsen Elias sein, der vor dem allgemeinen Gerichte persönlich wieder erscheinen werde. Es soll dieses auch angedeutet werden Matth. 11, 14 durch *ὁ μέλλων ἔρχεσθαι*, und *εἰ θέλετε δέξασθαι*, 17, 11 durch *ἔρχεται πρῶτον*, und Marc. 9, 12 durch *Ἠλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον*, und 9, 13 *καὶ Ἠλίας ἐλήλυθε*. Allein Matth. 17, 12 heifst es vom Elias : *Ἠλίας ἤδη ἦλθε, καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτὸν, ἀλλ' ἐποίησαν ἐν αὐτῷ, ὅσα ἠθέλησαν.* Und 11, 10 wird mit dem *οὗτος γάρ ἐστι, περὶ οὗ γέγραπται* die Weissagung von dem Vorläufer Mal. 3, 1 schlechthin auf Johannes bezogen. Noch deutlicher liegt dieses in den bedeutungsvollen Worten : *ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω*, V. 15. In den Worten : *εἰ θέλετε δέξασθαι* liegt nicht eine Milderung, sondern eine Verstärkung des *αὐτός ἐστιν*. Jene Ausdrucksweisen Matth. 11, 14; 17, 11 lassen sich ganz gut durch die Frage der Jünger, ob nicht Elias dem Messias *vorhergehen solle*, erklären, so dafs der Sinn ist : freilich *soll* nach den Verheifsungen Elias kommen, allein er ist schon gekommen und in Johannes dem Täufer (*ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου*) erschienen. Dafs Jesus die Futura gebraucht, weil er die Meinung der Schriftgelehrten, die behaupteten, dafs Elias kommen und dem Messias vorhergehen *werde*, einfach anführt, nehmen auch Grotius, Fritzsche zu Matth. 17, 11—13 u. A. an. Aus dem *καὶ* Marc. 9, 13 kann für eine noch bevorstehende

persönliche Wiederkunft vor dem Weltende nichts entnommen werden. Wäre Mal. 3, 23 von einer persönlichen Wiedererscheinung des Elias die Rede, so würde Malachi wohl nicht הַנָּבִיא, sondern תִּשְׁבִּי, wie 1 Kön. 17, 1; 21, 17, so genannt von der Stadt תִּשְׁבֵּה oder תִּשְׁבָּה gebraucht haben. Wenn nun Johannes der Täufer auf die Frage der Priester und Leviten (Joh. 1, 19), *ob er Elias sei*, antwortet, dafs er es nicht sei (V. 21); so erklärt sich die verneinende Antwort dadurch, dafs er sagen will, er sei es nicht im Sinne der Juden, welche eine *persönliche* Erscheinung des Elias erwarteten. Da, wie wir oben gezeigt haben, auch der Messias David genannt wird, und die Stellen des N. T. nicht allein nicht beweisen, dafs Elias vor der zweiten Ankunft Christi zum Weltgerichte persönlich wieder erscheinen werde, sondern dem einfachen Wortsinne zufolge sagen, dafs Johannes der Täufer und Vorläufer des Messias von Malachi Elias, der Prophet, genannt werde, weil jener in dessen Geist und Kraft einhergegangen sei; so können wir nicht umhin, denjenigen Auslegern beizustimmen, welche der Meinung sind, dafs aus der heil. Schrift oder wenigstens aus Malachi die *persönliche* Wiedererscheinung des alten Propheten Elias nicht erwiesen werden könne. Dieses behauptet auch Bergier. Es würde sich Elias bei seinem Wiedererscheinen schwerlich legitimiren können. Aus dem Gesagten folgt aber auch nicht, dafs Elias vor der zweiten Ankunft Christi zum Weltgerichte nicht wieder erscheinen werde. Beruht die Meinung vieler Väter, die mit den meisten Juden, welche von derselben einen Hauptgrund entnehmen, dafs der Messias noch nicht erschienen sei, eine persönliche Wiederkunft des Propheten Elias annehmen, auf einer sicheren apostolischen Tradition, welche wir jedoch aus unbestreitbaren Gründen nicht darthun können, wenn man etwa nicht die Ansicht vieler Väter dafür gelten lassen will, so ist dieselbe noch abzuwarten. Jedoch hat sich über diesen Punkt die katholische Kirche nie entschieden; woher denn

auch viele katholische Ausleger unter dem Propheten Elias, dessen Ankunft Malachi ankündigt, Johannes den Täufer erklären, der im Geiste und in der Kraft des Elias als Vorläufer des Messias erschienen ist. Uebrigens hat es auch mehrere sehr verbreitete Ansichten unter den heil. Vätern gegeben, welche die katholische Kirche nicht anerkannt hat, oder die nicht erfüllt sind; z. B. die Meinung von dem 1000 jährigen Reiche und die *nahe* Ankunft Christi zum Weltgerichte, ferner die Meinung, dafs 1 Mos. 6, 1 ff. von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen die Rede sei, die Inspiration der sogenannten 70 Dollmetscher. — Dafs die Worte Malachi's der Erklärung von einer persönlichen Erscheinung nicht entgegenstehen, haben wir oben bemerkt. Nur das ist gewifs, dafs eine Mitbeziehung auf Johannes wegen der Aussprüche des N. T. nicht ausgeschlossen werden darf.

V. 24 : וְהֵשִׁיב לֵב־אָבוֹת עַל־בָּנִים וְלֵב בָּנִים עַל־אֲבוֹתָם : פֶּן־אָבוֹא וְהִכֵּיתִי אֶת־הָאָרֶץ חֵרֶם : *Der wird der Väter Herz den Söhnen, und der Söhne Herz den Vätern wieder zukehren, damit ich nicht komme und strafe das Land mit dem Banne.*

Auch dieser Vers wird von den Auslegern verschieden erklärt. Mehrere Ausleger, wie Marck, Hitzig, Maurer und Ewald erklären nach dem Vorgange des Alex. die Worte des ersten Versgliedes von der Aufhebung der Zwistigkeiten unter dem Bundesvolke, individualisirend ausgedrückt durch die Herstellung des häuslichen Friedens zwischen Aeltern und Kindern. Hitzig, der : *dafs er (Elias) zuwende der Väter Herz den Kindern* übersetzt, versteht darunter vornehmlich den durch die Ehescheidungen (2, 10 ff.) in den Familien entstandenen Zwist, und fügt hinzu : „damit ich nicht, wenn ich komme (V. 1. 5. 23), das Land in einem so heillosen Zustande vorfinde, es wie ein heidnisches (1 Kön. 20, 42; 1 Sam. 15, 2 ff.) strafen müfste mit dem Banne“. Einige, welche עַל in der öfters

vorkommenden Bedeutung von אֶל nehmen, verstehen unter dem ersten Versgliede die Vereinigung und Besserung der Väter und Söhne durch die Lehre des Elias, wodurch sie zur Annahme des Messias vorbereitet wurden. So Rosenmüller. Mehrere Ausleger erklären diese Stelle durch Matth. 10, 34—36, wo der Erlöser sagt, dafs über ihn Zwiespalt in den Familien, Religionshafs und Verfolgungen entstehen würden, indem ein Theil ihn als den Messias anerkennen, der andere als einen Verführer verwerfen werde. Johannes sollte, um diesem Uebel abzuhelfen, Väter und Kinder hierüber vereinigen. Schegg findet in diesem Verse eine allgemeine *Sentenz*, worin gesagt wird, dafs dereinst wieder Friede und Eintracht statt Selbstsucht und Unfrieden herrschen werde. Nach Loch-Reischl soll der Prophet hier weissagen, dafs Elias vor dem Weltende die durch Irrthum und Sünde Entzweiten vereinigen und zur Wahrheit, zum Frieden und zur Liebe und Glückseligkeit führen werde, so dafs ein Hirt und eine Heerde sein werde. Andere, wie Hofmann, fassen mit Kimchi und Aben-Esra an dieser Stelle עַל in der Bedeutung von עִם *mit*, so dafs der Sinn ist: „Elias wird sowohl die Väter als die Söhne ermahnen, dafs sie sich alle mit ganzem Herzen zu Gott bekehren". So auch Rosenmüller und Steudel. Nach Jarchi soll עַל s. v. a. עַל יְדֵי *per ministerium*, ope liberorum, ope parentum und der Sinn sein: „Eliam liberorum lenoxiniis ad patres, et patrum blandimentis ad liberos convertendos esse usurum". Theodoret versteht unter *Väter* die Juden, welche sich mit den Heiden, welche die *Söhne* seien, in eine Kirche verbinden sollen. Da die Juden die Ermahnungen der Christen nicht hören, so werde Elias dieselben vor der zweiten Ankunft des Herrn zu bekehren suchen. Vgl. Frischmuth a. a. O., wo er mehrere Erklärungen der Juden mittheilt. Alle diese Erklärungen, sowie die von Vatablus, Castrius und Calov, welche jene Worte von der Vereinigung der Väter und Söhne zu einem

Glauben und einer Religion verstehen, und die von Cornelius a Lapide, der unter Väter die Juden und unter Söhne Christus und die Apostel, welche von Juden abstammen, versteht, haben mehr oder weniger Einiges gegen sich. Daſs es nicht der Zwistigkeiten unter dem Bundesvolke, wie die unter den Pharisäern, Sadducäern, Essenern, und die Uneinigkeiten zwischen den Eltern und den Kindern waren, welche, wenn keine Versöhnung und wahre Besserung erfolge, den חֵרֶם *Bann* zur Folge haben werden, zeigt Kap. 3, 5, wo dem Volke ganz andere Sünden vorgeworfen werden. Auch entspricht nach jenen Erklärungen die Zurückführung nicht der Wegbahnung (Kap. 3, 1), welcher sie doch entsprechen muſs. Ferner hat auch die Parallelstelle Jes. 40, 5 etwas Höheres im Auge. Den Erklärungen Kimchi's, Aben-Esra's und Michaelis steht entgegen, daſs ein solcher Gebrauch des הֵשִׁיב ohne Angabe des woher und des wohin, ohne Analogie ist und man dann vor dem ersten בָּנִים und vor dem אֲבוֹתָם die Wiederholung des לֵב erwarten müſste, indem die Auslegung desselben deutlich zeigt, daſs die Väter und die Kinder dasjenige sind, wohin das Herz zurückgeführt wird. Auch würde in dieser Erklärung: „die Väter mit den Söhnen und die Söhne mit den Vätern", eine leere Tautologie liegen. Auch hat die Auffassung Theodoret's und einiger anderer Ausleger das gegen sich, daſs im A. T. durch *Väter* an zahlreichen Stellen die Vorfahren und durch *Söhne* (בָּנִים) die Nachkommen bezeichnet werden, und es nicht Sitte der alttestamentlichen Schriftsteller ist, durch Väter die Juden oder Israeliten und durch Kinder die Heidenchristen zu bezeichnen. Die Erklärung Loch-Reischl's erscheint schon deswegen als unzulässig, weil nach dem Zusammenhange zunächst vom Volke Israel die Rede ist, die Beziehung auf die erste Zeit des Christenthums nicht ausgeschlossen und der Ausspruch des Propheten auf die Zeit gegen das Ende der Welt nicht beschränkt werden darf. Daſs unsere Stelle auf die ersten

Zeiten des Christenthums zu beziehen ist, beweisen die oben angeführten Stellen des A. T. Mehrere Ausleger, wie schon Augustin (de civit. dei, lib. XX, c. 29), Gregor (Moral, lib. XI, c. 10), Hieron., Sanctius, Tarnov, Wigand, Corn. a Lapide, Hengstenb. u. A. verstehen daher unter *Väter* die frommen Vorfahren, die Patriarchen, besonders David und das zu seiner Zeit lebende Geschlecht, und unter *Kinder* die gottlosen Nachkommen, welche durch Elias zu dem Glauben und den Tugenden ihrer Vorfahren zurückgeführt werden sollen. Elias oder vielmehr der in seinem Geiste und in seiner Kraft wirkende Johannes der Täufer und Vorläufer des Herrn, soll die den Vätern, d. i. frommen Vorfahren entfremdeten Gemüther der Nachkommen wieder vereinigen, und diesen wieder den Glauben und die Liebe zu Gott einflößen, um sie dadurch auf die Ankunft des Messias vorzubereiten und vor dem göttlichen Strafgerichte zu schützen. Nach einer aufrichtigen Rückkehr zu Gott sollen Väter und Nachkommen in ihm Ruhe, Glück und Frieden finden. Dem Zurückführen der Väter zu den Kindern und der Kinder zu den Vätern entspricht die μετάνοια des Johannes, Matth. 3, 2. 11; vgl. 1 Kön. 18, 37. Aehnliche Ausdrucksweise findet sich Jes. 29, 22, wo der Prophet sagt, daſs Jakob nicht zu Schanden und sein Angesicht nicht vor Scham erblassen werde, wenn seine Kinder (Nachkommen) Gottes Strafgericht schauen und in ihrer Mitte dessen Namen heiligen. Der Prophet betrachtet die frommen Vorfahren (Väter) und die Nachkommen, welche in ihrer Verkehrtheit und irrigen Auffassung des Messiasreiches wenig zum Eintritte in dasselbe geeignet waren, als eine groſse Familie, die ihm vor seinem geistigen Auge als gegenwärtig erschien; woher der Prophet auch von einer Zuwendung des Herzens der Väter zu den Kindern (Nachkommen) reden konnte, wie Jesaia a. a. O. von einem zu Schanden werden und einem Erblassen Jakobs vor Scham.

Die Präposition עַל ist auch bei materieller Rückkehr nicht ungewöhnlich, vgl. Job 34, 15; Sprüchw. 26, 11; Pred. 12, 7. Hier ist aber עַל um so passender, da die Neigung ganz gewöhnlich als auf einem Gegenstand ruhend, über ihm schwebend, wie der Geist Gottes über den Wassern, betrachtet wird, so dafs das עַל hier bezeichnender ist, als das -אֶל, vgl. über עַל bei den Verbis der Neigung und Liebe, Ew. 610. Auch hier ist wieder von einer *ἀποκατάστασις*, von einer *restitutio* die Rede. In der Erwähnung der frommen Vorfahren, mit denen Jehova seinen Bund geschlossen, aus dessen Haltung ihnen Heil und Segen zu Theil wurde, lag ein mächtiger Sporn zur Besserung und die Hoffnung und Bürgschaft des zukünftigen Heils. Die ernsten Ermahnungen und Drohungen, die Malachi an den verderbten Priesterstand und das gottlose Volk richtet, würden ohne Wirkung gewesen sein, wenn nicht in dem frommen Leben und dem Glücke der Väter ein Sporn und eine Bürgschaft für die Zukunft gelegen hätte. Was früher war, soll *wieder* werden. Jesaia klagt 1, 21, dafs die *früher treue* Stadt nun zur Hure geworden. Gerechtigkeit wohnte in ihr und jetzt Mörder. V. 26: „und ich gebe dir wieder deine Rechte, wie im *Anfang*, und deine Räthe, wie im *Anbeginn*“, vgl. Mal. 2, 5. 6; 3, 4. — Es mufs noch bemerkt werden, dafs die äufsere Thätigkeit des Elias nicht von der sie nothwendig begleitenden inneren Wirksamkeit des Geistes Gottes abgesondert werden darf, und dann, dafs das הֵשִׁיב nicht blofs den Erfolg, sondern auch die göttliche Bestimmung bezeichnet. Dafs der Prophet wohl wufste, wie ein grofser Theil des Volkes Gottes die *Allen* dargebotene Gabe verschmähen (vgl. Luc. 7, 30), und also dem angedrohten Gerichte anheimfallen werde, geht aus dem Vorhergehenden hervor, wo dieses Gericht unbedingt angekündigt wird. Was das Wort חֵרֶם betrifft, so sind die Ausleger fast einstimmig der Meinung, dafs dasselbe an unserer

Stelle, wie Zach. 14, 11; Jes. 34, 5; 1 Kön. 20, 42, *Bann*, ἀνάθεμα, bezeichne, der die Vertilgung zur Folge hat. Vgl. 4 Mos. 21, 2, wo חֵרֶם von einem Gelübde vorkommt, vermöge dessen Personen oder Sachen dem Jehova als unwiderrufliches und unlösbares (3 Mos. 27, 21. 28) Eigenthum geweiht werden. Die Person, welche mit dem Bannfluche belegt war, wurde der Vertilgung preisgegeben, 3 Mos. 27, 29; vgl. 1 Sam. 14, 44. Vgl. 3 Mos. 27, 28; 4 Mos. 18, 14; Ezech. 44, 29, ferner 2 Mos. 22, 20; 4 Mos. 21, 2; 5 Mos. 13, 16 ff.; 1 Sam. 14, 24; Sach. 14, 11, wo es von dem herrlich wiederhergestellten Jerusalem, wo Jehova seinen Sitz wieder aufgeschlagen und von wo ein Strom lebendigen Wassers ausgehen wird, heifst : *und sie* (die aus Gerechten und Heiligen bestehende Gemeinde) *wohnt* (nach dem sichtenden theokratischen Strafgerichte) *darin und kein Bann wird ferner sein und Jerusalem wird sicher wohnen*, d. i. die Einwohner Jerusalems werden, weil gerecht und heilig, nicht ferner vernichtet und die Stadt zerstört werden, vgl. 1 Kön. 20, 42; Jes. 34, 5; 43, 27. 28. Oft wird חֵרֶם in concreter Bedeutung von Jehova Geweihten ohne Möglichkeit der Lösung (zum Unterschied von anderen Geweihten), 3 Mos. 27, 21 vom Gott geweihten Acker, V. 28. 29 von Menschen, Vieh und Acker gebraucht. Vgl. 4 Mos. 18, 14; 5 Mos. 7, 26; 13, 18; Jes. 6, 17. 18; 7, 1 ff.; 1 Sam. 15, 21; Ezech. 44, 29. — Am öftersten ist von einer Verbannung der canaanitischen Städte die Rede, welche die Israeliten bei ihrer Eroberung in Folge eines Gelübdes (4 Mos. 21, 2. 3) oder ausdrücklicher göttlicher Weisung (5 Mos. 7, 2; 20, 17; vgl. 1 Sam. 15, 3) vollstreckten, um vor jeder Versuchung zu einer näheren Verbindung mit den abgöttischen Einwohnern gesichert zu sein, und die göttliche Strafgerechtigkeit, welche sich in der Vertilgung der lasterhaften und gottlosen Canaaniter, wie in der Zerstörung der Städte im Thale Siddim manifestirte, daraus zu erkennen, siehe 5 Mos. 2, 34;

3, 6; Jes. 6, 17 ff,; 10, 28. 35. 37. 40; 11, 11. Eine solche Stadt wurde dann mit allen darin befindlichen Sachen verbrannt, Menschen und Vieh getödtet, alles Metall und alle metallenen Geräthschaften aber dem Heiligthum zugesprochen, Jos. 6, 21. 24; 8, 26—28. . . . Vgl. unseren Commentar zu Mal. 3, 24. — Malachi hat wahrscheinlich auf diejenigen Stellen des Pentateuchs zurückgesehen, wo von der Verbannung der Canaaniter die Rede ist. Als eine Realweissagung auf das zukünftige Schicksal Israels wird dieselbe schon im Pentateuch dargestellt. Als heiliges Volk des heil. Gottes erhielt Israel Canaan zum Besitze, es hat nur die Wahl zwischen *Heilig* und *Cherem*, ist es Canaan der Gesinnung und den Lastern nach gleich geworden, so wird es auch Canaan dem Loose nach gleich; vgl. 3 Mos. 16, 24—28; 5 Mos. 12, 29; 28, 63. 64.

Dafs die Worte : *damit ich nicht komme und schlage (strafe) das Land mit dem Banne*, wenigstens hauptsächlich von der Verwüstung Palästinas und namentlich von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und der Vernichtung des jüdischen Staates durch die Römer zu erklären seien, nehmen auch viele Ausleger, wie Hieron., Montanus, Calmet, Heinr. Braun, Ackermann, Scholz und viele Andere an. Diese Erklärung ist schon in Folge jener vom 23. Verse, wenn unter Elias Johannes der Täufer verstanden wird, nothwendig. Wenn nach dem Zusammenhange hier von Juden und daher auch von Palästina die Rede ist, so können wir denjenigen Auslegern nicht beistimmen, welche unter הָאָרֶץ die *ganze* Erde verstehen. Ebenso ist nach dem Gesagten unzulässig, mit Calov u. A. zu behaupten, dafs der hier angedrohte Bann nicht erfolgt sei, weil viele Juden sich zum Christenthum bekehrt hätten. Die Zahl der zum Christenthum bekehrten Juden war und ist nämlich in Beziehung auf die grofse Masse derselben, die das Christenthum nicht annahmen, sehr gering. Den Untergang Jerusalems wegen

der Verwerfung Christi als Messias verkündigt derselbe selbst bei Matth. Kap. 24.

Das וְ vor הַשָּׁיב, welches der Alex. durch ὃς und der Syr. durch ܕ *welcher* wiedergeben, ist hier erklärend, wie 1 Mos. 49, 25; Jes. 10, 10; 13, 14 u. a. durch *welcher* zu übersetzen.

Hauptpunkte der im IV. Bande, 1. Abth. erklärten messianischen Weissagungen des Ezechiel, Daniel und Haggai.

Der Messias, welcher in Gestalt eines Menschensohnes von oben kommt (Dan. 7, 13. 14) und in der 69. Jahrwoche, von der völligen Wiederherstellung Jerusalems an gerechnet, erscheint (Dan. 9, 25), ist Nachkomme des davidischen Geschlechtes, anfänglich unansehnlich und unbeachtet, wie ein schwaches Reis, kommt aber zu Ansehen, und gewährt Schutz und Hülfe, wie eine aus einem *Reise* herangewachsene grofse prachtvolle und schützende Ceder, unter deren Zweigen alle Vögel des Himmels wohnen (Ezech. 17, 22 – 24). Dieser anfänglich unansehnliche Nachkomme Davids gelangt zu grofser Macht und Würde, so dafs ihm der Name David gegeben werden kann (Ezech. 23, 5; 37, 24 (25), er gründet ein Reich, welches ewig dauert (Ezech. 17, 22–24; 21, 32 (27), sammelt und vereinigt das zerstreute Bundesvolk, leitet und schützt es als treuer Hirt und Fürst (Ezech. 34, 23. 24; 36, 24 ff.; 37, 24—28), und entsündigt und heiligt es (Ezech. 11, 17—19; 16, 53. 54. 62. 63; 36, 29—32). Dieser mit grofser Macht und Majestät ausgerüstete König (Ezech. 1, 26—28), welcher einen neuen ewigen Bund des Friedens errichtet (Ezech. 16, 39—61. 63; 37, 26), wird selbst von den Heiden und deren Fürsten als König anerkannt (Ezech. 16,

53. 55. 61. 62; Dan. 2, 34. 35; 7, 13. 14. 18. 21. 22. 26. 27), und giebt denselben höheres geistiges Leben und dauerndes Glück (Ezech. 34, 26—29; 36, 24 ff.; 37, 26—28); er vereinigt in seiner Person mit der königlichen Würde die priesterliche (Ezech. 21, 31. 32; 20, 27, vgl. Ps. 110, 4). Sein Reich, in welches die Heiden nach schweren Strafgerichten eintreten, und in welchem sie den einen wahren Gott verehren, verbreitet sich von Jerusalem aus über alle Völker der Erde und gewährt denselben geistiges Leben, wie ein Strom, welcher der Erde Fruchtbarkeit und Gedeihen verleiht (Ezech. 17, 23; 47, 1—12; Hagg. 2, 8. 9). In diesem Weltreiche, in welchem das Bundesvolk und die bekehrte Heidenwelt vereinigt sind, und Gott dauernd gegenwärtig ist und reichen Segen verleiht (Ezech. 34, 26—29; 36, 24 ff.; 37, 26—28), hören die Prärogative Israels auf (Ezech. 21, 31 (26). Dieses neue vom Messias gegründete Gottesreich ist weit herrlicher als die alte Theokratie, und wird von Gott geschützt und erhalten (Hagg. 2, 8; 9, 21—23). Dieser mächtige und alle Feinde überwindende Priesterkönig stirbt aber in der 70. Jahrwoche eines gewaltsamen Todes zum Heile Anderer, hebt dadurch den Opfercultus des A. B. auf, verleiht aber eine vollendete Sündenvergebung, grofse Heilsgüter, ewige Gerechtigkeit, ertheilt Gaben des Geistes seinen Anhängern, und erfüllt die Weissagungen der Propheten. Nach seinem am Kreuze erfolgten Tode wird Jerusalem und das Heiligthum von einem Feinde des Bundesvolkes völlig zerstört (Dan. 9, 26. 27).

Hauptpunkte der im IV. Bande, 2. Abth. erklärten messianischen Weissagungen der Propheten Sacharja und Malachi.

Der Messias ist ein Nachkomme Davids (Sach. 6, 12. 13), wird von Jehova gesandt und ist sein Diener (vgl. Jes. 42, 1; 49, 3. 5; 52, 10. 13; 53, 11; Ezech. 34, 23. 24); ist bei seiner Erscheinung unansehnlich und gleicht einem Reise (Sach. 3, 8; 6, 12); er hat aber einen Vorläufer, der auf seine Ankunft vorbereitet und ihn als den verheifsenen Erretter bezeichnet (Mal. 3, 1. 23. 24 (4, 5. 6). Dieser anfänglich unscheinbare Nachkomme Davids, der auf einem Esel seinen Einzug in Jerusalem hielt, ist zugleich Priester und König (Sach. 3, 8; 6, 12—15; 9, 9. 10), welcher die Theokratie zu hohem Ansehen bringt, gerecht, siegreich und göttlicher Natur (Mal. 3, 1. 2), gründet ein Reich, worin Friede und Glück und gegenseitige Liebe herrschen (Sach. 3, 10; 6, 13; 9, 10), und welches sich ungeachtet grofser Hindernisse ohne irdische Waffen über die ganze Erde unter allen Völkern ausbreitet und die Heiden durch Bekehrung zu dem einen wahren Gott mit dem gläubigen Bundesvolke vereinigt (Sach. 6, 12. 15; 8, 20—23; 9, 9. 10; 14, 3. 4). Derselbe ist Herr, Bundesstifter und Mittler zwischen Gott und den Menschen, entsündigt dieselben (Sach. 3, 8. 9; Mal. 3, 1 ff.) und stiftet statt des alten auf ein Volk beschränkten Opfercultus ein neues Gott wohlgefälliges Speisopfer, welches zur Verherrlichung Gottes in Brod und Wein auf der ganzen Erde von allen Völkern unter Gebeten dargebracht wird (Mal. 1, 10. 11; 3, 1). Obgleich dieser Priesterkönig mit höherer, ja göttlicher Macht und Würde ausgerüstet ist und die Menschheit errettet (Mal. 3, 1 f.), so ist er

doch herablassend und sanftmüthig, und wird selbst von denjenigen, die er zu retten und wie ein guter Hirt die Heerde zu leiten sucht, verachtet, erleidet eine schimpfliche Behandlung, wird durchbohrt und stirbt eines gewaltsamen Todes (Sach. 9, 9; 11, 9 ff.; 12, 10). Die Folge dieser Verwerfung und schimpflichen Behandlung, wodurch sich das Bundesvolk mit schwerer Schuld beladet, ist eine schwere Züchtigung, die Eroberung des Landes, die Zerstörung Jerusalems und die Ausrottung seiner Feinde, namentlich der Oberen des Volkes (Sach. 11, 1 ff.; Mal. 3, 23. 24 (4, 5. 6). Der in den schweren Strafgerichten übrig gebliebene schwache und verachtete Theil des Bundesvolkes kommt, nachdem es durch Leiden und Elend geläutert und gereinigt worden, unter dem Beistande der göttlichen Gnade (Sach. 13, 1. 2) endlich zur Erkenntnifs der Nationalschuld, womit es sich durch die Verwerfung und Ermordung seines von Gott gesandten Erretters beladen hat, bereut von Herzen seine Sünden, wird mit Liebe zu Gott erfüllt und gelangt zu grofser Macht und Kraft, so dafs es dem siegreichen David gleicht (Sach. 12, 8; 13, 9; 14, 3. 4) und seine Feinde besiegt (Sach. 12, 4—6).

Berichtigungen.

Vierter Band, erste Hälfte.

S. 11, Z. 7 lies *Heilbrunner.* — S. 16, Z. 5 von unten setze " nach *29*). — S. 24, Z. 22 setze . statt , nach *beweisen.* — S. 54, Z. 19 lies נְשָׂאתִים statt כְּשָׂאתִים. — S. 64, Z. 28 lies מלך statt למך. — S. 74, Z. 14 lies *trauernden* statt *träumenden.* — S. 118, Z. 12 lies *nicht* nach *sich.* — S. 163, Z. 6 lies *Aen-eglaim* statt *Aenglaim.* — S. 165, Z. 24, lies יְבוֹל statt יִבוֹל. — S. 167, Z. 1 von unten lies *Daniel* statt *Dan.* — S. 194, Z. 2 lies *Jochaides.* — S. 220, Z. 2 und 3 lies *die Bosheiten*; Z. 25 streiche *an.* — S. 231, Z. 11 lies *Tspregi.* — S. 246, Z. 24 und 32 lies הַקְּדֵשִׁים statt הַקְּדֵשִׁים. — S. 301, Z. 12 lies שׁוּמֵם statt שׁוּמֵם. — S. 303, Z. 10 lies *sie* nach *weil.* — S. 305, Z. 19 lies נַנְבִּיל. — S. 314, Z. 13 lies הַשְׁקוּץ; so auch S. 315, Z. 5, 33, 34.

Vierter Band, zweite Hälfte.

S. 23, Z. 12 lies *nach* statt *auch.* — S. 29, Z. 30 lies פִּי statt כִּי. — S. 41, Z. 7 lies רֵעִים statt רֵעִים. — S. 50, Z. lies 20 lies פְּתֻחָה statt פְּתֻחָה. — S. 128, Z. 19 streiche). — S. 140, Z. 27 lies *lafst* statt *löst.* — S. 186, Z. 1 lies *in dem Herrn*, *dem Allmächtigen* statt *dem Allmächtigen*; Z. 2 lies *ihren* statt *ihrem.* — S. 204, Z. 10 lies *Leid* statt *Land.* — S. 207, Z. 32 lies *Bezeichnung* statt *Beziehung.* — S. 231, Z. 29 lies *über* nach *trauerten.* — S. 232, Z. 14 lies *als* nach *mehr.* — S. 259, Z. 3 lies *Laesio* statt *Caesio.* — S. 265, Z. 5 lies הַצְּעָרִים. — S. 281, Z. 27 lies *geschändet*". — S. 305, Z. 10 lies *ersten*) *Thores* statt *ersten Thores*).

Druck von Wilhelm Keller in Gießen.

BS648.5 R37 v.4
Die messianischen Weissagungen bei den
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00055 8991